

U d'/ of Ottawa
39003002997954

745-1A-31 (1)
10 rouille

M. T. CICERONIS

DE NATURA DEORUM

LIBER SECUNDUS



ALLIANCE DES MAISONS D'ÉDUCATION CHRÉTIENNE

M. T. CICERONIS

DE NATURA DEORUM

LIBER SECUNDUS

ÉDITION CLASSIQUE

TEXTE LATIN

ACCOMPAGNÉ DE NOTES PHILOSOPHIQUES

ET PRÉCÉDÉ D'UNE INTRODUCTION

PAR M. L'ABBÉ P. RODILLON

Ancien Élève de l'École des Carmes,
Licencié ès lettres,
Ancien Supérieur du Petit Séminaire de Crest.





PARIS

LIBRAIRIE POUSSIELGUE FRÈRES

RUE CASSETTE, 15

1886

a39003 0029977954b

PA
6296
.D4R63
1886
EX.1

INTRODUCTION

I. — LA PHILOSOPHIE ROMAINE A L'ÉPOQUE DE CICÉRON.

Les premiers siècles de Rome ne connurent point la Philosophie, si l'on entend par là : l'Etude des principes et des causes, ou un système de notions générales sur l'ensemble des choses. Le génie romain était peu porté à la spéculation : *Romanus sedendo vincit*, disait énergiquement un vieux proverbe répété par Varron ; et l'étude de la philosophie, comme le culte des arts, parut à la Rome primitive une perte de temps.

La Philosophie romaine n'est donc pas d'origine romaine : elle est d'importation grecque. Ce fut seulement vers le sixième siècle de son existence, c'est-à-dire au moment où le succès de ses armes effrayait déjà l'univers, que Rome put lire, dans son propre idiome, le premier ouvrage de philosophie : c'étaient les œuvres d'Evhémère traduites par Ennius. A la même époque ou peu de temps après, Alcæos et Philiscos, deux philosophes grecs, apportèrent à Rome les doctrines d'Epicure, et, vers le deuxième siècle avant J.-C., le stoïcien Diogène, envoyé par Athènes comme ambassadeur auprès du Sénat, fit connaître aux Romains lettrés, la philosophie de Chrysippe et de Zénon ; tandis que ses compagnons d'ambassade, Carnéade et Critolaüs, les initiaient : l'un, aux recherches dogmatiques d'Aristote ; l'autre, au scepticisme élégant de la nouvelle Académie. Dès lors, tous les contemporains de Cicéron s'attachent à une secte et il ne fut plus permis aux *honesti* d'ignorer une science devenue à la portée de tous et dont tout le monde, à des points de vue divers et pour des motifs d'une noblesse inégale, reconnaissait l'utilité ; là aussi commence l'époque de Cicéron.

Nous entendons par ces mots, non point une date précise ayant pour limites la vie même de Cicéron, mais la période où fleurissent les idées dont le grand orateur fut le principal et le plus éloquent interprète. Elle embrasse à peu près les

deux siècles qui précèdent l'ère chrétienne, et comprend toute la période philosophique de la Rome païenne. Ainsi comprise et définie, la Philosophie romaine se partage en deux grandes écoles : l'Epicuréisme et le Stoïcisme ; c'est-à-dire, les deux systèmes qui ont, en général, exercé sur les mœurs la plus profonde influence, et qui, à Rome en particulier, correspondaient le mieux au mouvement des esprits. Au moment où la Philosophie grecque passe à Rome, l'Epicuréisme et le Stoïcisme étaient, en effet, au plus fort de leurs luttes : c'étaient les deux seuls systèmes qui pussent prétendre encore au gouvernement des idées. De plus, ils trouvèrent les lettrés de Rome partagés en deux camps : les uns qui représentaient les vieilles idées romaines, un peu transformées sans doute, mais saines encore, sur la croyance aux dieux, sur les règles de la morale, sur la Providence et sur l'origine du monde ; les autres, poursuivant un idéal beaucoup moins élevé et qui devait aboutir aux théories grossières dont l'époque abaissée de l'empire fera toute sa philosophie.

Le Stoïcisme était fait pour les premiers ; et tout ce que la fin de la République et les commencements de l'Empire comptaient encore d'esprits fiers et de cœurs généreux vint s'y réfugier ; nous y trouvons Scipion ; Brutus, l'ami de Cicéron ; Cicéron lui-même ; Caton d'Utique ; plus tard, Thraséas et Helvidius Priscus ; plus tard encore, Marc-Aurèle, Epictète et Sénèque.

La préoccupation des croyants à cette époque était de mettre leur religion d'accord avec leur raison ; c'était, sur beaucoup de points — et non les moins graves, — une entreprise difficile, illusoire même, mais qui avait pourtant sa noblesse ; or, parmi toutes les doctrines venues de l'Attique, le Stoïcisme paraissait le mieux fait pour réaliser cet accord.

Le Stoïcisme et la Religion romaine ont, en effet, dans leurs grandes lignes et leurs principaux caractères, des points évidents de rapprochement. Et d'abord la Religion romaine, à son origine, était avant tout une religion naturaliste ; nous voulons dire qu'elle avait peu de mythologie, si l'on comprend par là un ensemble de légendes et de symboles, comme celui qui fait le fond des Religions de la Grèce ou de l'Inde. Les Romains, d'un esprit plus ferme et plus sérieux ; moins remuants et plus fidèles à leurs mœurs que les Grecs ou les nations orientales, étaient — nous l'avons fait remar-

quer déjà — plus portés à l'observation et à la vie pratique. Ainsi, pendant que nous voyons la Grèce, avec les délicatesses de sa sensibilité, la vivacité de son imagination, faire éclore des conceptions religieuses d'une si grande richesse, les Romains créaient des dieux sans légende et sans passé merveilleux : ils personnifiaient, en les divinisant, les forces de la nature, ou plutôt la nature elle-même qui se révélait à eux par son travail ou ses productions.

La conséquence de cette conception religieuse, c'est que la Religion grecque était condamnée à un polythéisme sans mesure, et que la Religion romaine, au contraire, en remontant à ses origines, tendait vers le monothéisme pour les esprits éclairés, ou vers le panthéisme pour la foule grossière. Les premiers ne voyaient dans la nature qu'une seule force intelligente, qui se manifestait diversement; l'autre donnait un nom et attribuait une existence personnelle à toutes ces manifestations elles-mêmes. Aussi les Romains appelaient-ils volontiers leurs dieux *Numina*, ce qui paraît mieux répondre au mot de Divinité dans son sens abstrait qu'à l'idée nette et précise d'un dieu personnel. Et comme les grands phénomènes de la nature se réduisent, en somme, à un nombre fort restreint, nous remarquons aussi qu'à l'origine historique du culte romain, c'est-à-dire à l'époque des institutions de Numa, le nombre des dieux supérieurs est fort restreint, tandis que les puissances divines qui s'agitent autour de l'homme, comme des agents secondaires, sont innombrables. « Notre pays est si peuplé de divinités, fait dire Pétrone par une femme de la Campanie, qu'il est beaucoup plus facile à y rencontrer un dieu qu'un homme. » (Pétr. *Satir.* 17.) De là aussi cette différence que l'on remarque dans la précision du culte, suivant qu'on l'étudie en Italie ou en Grèce. Lorsqu'un tremblement de terre, par exemple, bouleversait le sol, les Grecs faisaient un sacrifice, non point à la divinité en général, mais à Poséidon Asphalios ; à Rome, on accompagnait les cérémonies religieuses, décrétées en pareil cas, de cette formule étrange : *Si deo, Si deæ*. Il en était ainsi dans beaucoup d'autres circonstances, où l'on évitait de préciser la personnalité ou même le sexe du dieu à qui l'on s'adressait : *Quisquis es*, ou, *Sive alio nomine fas est appellare.* C'est bien là le vague du panthéisme, où tout est Dieu, mais où, par conséquent, la personnalité divine ne peut être saisie.

Or, le Stoïcisme paraissait être fait pour cette conception religieuse, et c'est peut-être ce qui faisait dire à Hégel : « A Rome, le Stoïcisme était chez lui. » On sait, en effet, que la doctrine de l'âme du monde est le point principal du Stoïcisme. La matière par elle-même est inerte : c'est un feu divin qui lui donne la vie; c'est lui qui dépose dans la matière première, ὕλη πρώτη, les raisons séminales des choses : les âmes humaines sont une émanation de ce principe unique ; et les dieux eux-mêmes n'en sont qu'une émanation plus parfaite et plus pure. Mais ce principe n'est point distinct de la matière ; car pour les Stoïciens rien n'existe que les corps. Le philosophe, dont la raison se révoltait contre l'existence simultanée de plusieurs dieux d'une égale puissance et d'une égale grandeur, n'avait donc pas un long chemin à faire pour voir dans les dieux qui présidaient liturgiquement aux destinées du ciel, de la terre, de l'eau et du feu, les diverses manifestations de cette âme du monde. Il n'est pas même jusqu'au destin, *Fortuna*, ce dieu si cher aux Romains et dont le culte, chez eux, datait de si loin, qui ne trouvât dans le Stoïcisme une explication toute faite.

Un autre caractère de la Religion romaine, et qui est une conséquence du premier, c'est le soin qu'elle avait de donner un dieu protecteur, non seulement à tous les âges de la vie ; non seulement à chaque homme en particulier sous la forme d'un bon génie, mais encore à toutes les actions, même les plus ordinaires de la vie : ce sont les dieux des *Indigitamenta*[1]. Ils prennent l'homme dès avant sa naissance, le suivent et l'accompagnent jusqu'à la tombe ; du reste, ils diffèrent des génies ordinaires, en ce qu'ils n'apparaissent qu'à des circonstances déterminées pour lesquelles ils sont exclusivement invoqués. Les Pères de l'Eglise s'égayent beaucoup de cette populace de petits dieux condamnés à des emplois inférieurs, et les comparent à des ouvriers qui divisent entre eux la besogne pour qu'elle soit plus vite faite.

La vie du Romain, sa vie morale comme sa vie physique, est donc à chaque instant et dans toutes les circonstances où elle est appelée à se manifester, protégée ou guidée par un

1. On appelle ainsi des registres sur lesquels était inscrite la liste des dieux qui sont affectés à chaque événement de la vie de l'homme. Voir Ambrosch : *Religionsbücher der Römer*, et Bouché-Leclercq : *Les Pontifes de l'ancienne Rome*.

dieu spécial. Les vieux Romains ne se perdaient pas du tout, paraît-il, dans ce dédale assez compliqué; peut-être même faisaient-ils d'une foi assez sincère les prières prescrites pour chacun de ces dieux. Mais il est malaisé de croire que tout cela fût pris bien au sérieux par des hommes tels que Cicéron ou les amis distingués qu'il réunissait autour de lui. Les uns en riaient absolument et abandonnaient au bon peuple de la campagne ou des faubourgs toutes ces fables antiques; mais d'autres retrouvaient dans le dogme de la Providence stoïcienne l'explication d'un polythéisme que réprouvait la raison, et conciliaient ainsi leurs théories philosophiques avec la croyance populaire et leurs fonctions de grand pontife.

Dans le *de Natura Deorum*, Balbus insiste sur le dogme de la Providence, dogme si consolant et si conforme, d'ailleurs, à l'idée que nous nous faisons de la bonté et de l'action divines. Balbus, il est vrai, ne prend que le principe; il dédaigne les mille circonstances, à son sens puériles, où les ancêtres avaient jugé bon d'introduire un dieu spécial comme protecteur ou comme guide; de plus, dans son système, la Providence néglige les petites choses; mais c'est bien la même idée qu'il traduit d'une manière plus savante et plus raisonnable. La divinite qui préside au mouvement des astres, le dieu qui protège l'homme, soit qu'on le considère comme faisant, d'une manière générale, partie du genre humain, soit qu'on le regarde comme simple individu; la Providence qui veille sur ses besoins physiques, comme sur sa conservation ou sa direction morale, ne sont qu'une autre forme des *Indigitamenta*. Par ce point encore, le Stoïcisme était chez lui à Rome.

Un troisième caractère — et non le moins curieux — de la Religion romaine était la superstition. Tous les historiens de Rome se sont étonnés de voir un peuple si grave, si sérieux, si réfléchi, si bien fait, comme dit Bossuet, « pour concevoir les grandes entreprises et les mener à bien, » se trouver en même temps le plus superstitieux de tous les peuples: c'est que la superstition, dans sa forme la plus complète et la plus frappante, était le fond même de la Religion latine. Les dieux étaient répandus partout; ils étaient les maîtres de toutes les actions et de toutes les entreprises: il fallait donc les honorer et les consulter en tout. De là, cette science des Augures et des Haruspices et le pouvoir redou-

table qu'ils exerçaient au nom de ces fonctions. Sans doute, Caton ne comprend pas que deux Haruspices se regardent sans rire; mais Rome n'était rien sans le peuple, et le peuple ne marchait pas sans les présages, manifestation de la volonté de Dieu par les phénomènes de la nature. Les plus grandes entreprises pouvaient être entravées par un présage défavorable, et les hommes qui nous paraissent devoir être le moins accessibles aux préjugés, César et Sylla, par exemple, n'en sont point complètement exempts ; bien plus tard encore, Horace lui-même paraît payer son tribut de respect à ce vieux souvenir. La divination, sous des formes diverses, durera autant que le paganisme.

Le Stoïcisme, en mettant Dieu partout, justifiait cette façon d'honorer les dieux; en prétendant prouver que tous les mouvements et toutes les transformations de la nature n'étaient que l'action directe de la Divinité, il faisait presque un devoir de tous ces rituels de la Religion romaine, et, en tous cas, il lui était bien difficile d'en condamner l'usage : le déterminisme stoïcien était là tout entier.

Nous ne devons pas oublier, en effet, que pour le Stoïcien, le monde était bien un tout composé de parties distinctes ; mais ces parties n'étaient pas indépendantes les unes des autres. L'eau, l'air, la terre et le feu étaient animés d'une même âme ; les moindres parties de l'univers n'étaient point isolées, mais les parties d'un même corps; ce qu'une partie éprouvait, il fallait donc que le corps tout entier l'éprouvât : tous les phénomènes sont signes les uns des autres. C'est, en grand, l'expérience classique en physique des billes d'ivoire pour démontrer la transmission du mouvement et l'élasticité des corps.

Les Cartésiens se souviendront plus tard de cette doctrine stoïcienne, mais il y a sur ce point entre le Cartésianisme et le Stoïcisme une différence radicale. Pour le Cartésien, l'ébranlement est physique et se propage d'une molécule à l'autre jusqu'aux extrémités de l'univers; pour le Stoïcien, au contraire, le mouvement est un acte personnel; le monde tout entier est un immense animal qui vit et qui se meut, qui sent et, bien plus, qui pense. Toute manifestation des forces de la nature est donc, non pas le résultat pur d'une action physique ou chimique avec ou sans cause première, mais c'est la *natura sentiens* elle-même qui use de ses facultés. La sympathie universelle (συμπάθεια, συνέχεια, συντονία),

qui relie toutes les parties de ce grand corps se transmet de partie en partie jusqu'à ses extrémités les plus éloignées. — Il y avait dans ce système quelque chose de grand et de singulier qui pouvait séduire les meilleurs esprits, n'ayant pas pour se guider les clartés de la foi. Si Dieu parlait par le monde, il fallait donc écouter la voix du monde et s'efforcer de démêler ses conseils ou ses ordres. Si Dieu parlait dans le murmure des eaux de la fontaine ou dans le frémissement des bois sacrés, dans le souffle des vents ou le bruit du tonnerre, il fallait interroger la pensée divine qui passait : de là, les eaux mystérieuses, les forêts consacrées et les arbres fatidiques dont la foudre avait touché la cime. Tout s'expliquait dans cette partie ténébreuse et redoutable des vieux rites étrusques.

Enfin, le dernier caractère que nous voulons signaler dans cette étude comparée de la Religion romaine et du Stoïcisme grec, c'est que l'institution religieuse de Rome était éminemment sociale. Telle avait été la pensée de Numa lorsqu'il forma le projet de réunir en un faisceau tous les éléments épars qui devaient former Rome. Quelle opinion que l'on ait sur cet homme extraordinaire, moitié roi et moitié pontife, il est certain que Rome dut à sa législation religieuse sa vigoureuse existence. Tout reposait, en effet, sur la religion, et nulle part la signification native de ce mot ne se montre plus complète qu'à Rome ; nulle part le lien qu'elle exprime ne fut ni si fort ni de si longue durée. La religion tenait tout, était tout à Rome. Nous avons vu comment la vie romaine, dans ses plus grands aspects comme dans ses plus vulgaires détails, était tout entière réglée par un code religieux : l'homme, avant de naître, appartenait à un dieu et, après sa mort, les mânes, qui étaient encore une espèce de dieux, le recevaient dans leur rang : le culte que l'homme avait rendu sur la terre lui revenait à son tour. Il en était de même pour la vie publique ; avant de déclarer la guerre, il fallait consulter les dieux ; on les consultait encore pour traiter de la paix ; les affaires intérieures, les comices, les grandes agitations du forum étaient assujetties à des cérémonies particulières, et le même personnage qui présidait aux destinées civiles de Rome, était aussi son grand pontife. C'est là une profonde différence entre la Religion romaine et la Religion grecque. — C'est de Rome que nous vient cette admirable expression : la religion du serment.

Dans aucun lieu du monde, elle ne fut plus sévèrement respectée, et nulle part le serment ne joua un si grand rôle; rien d'important ne se faisait, rien de social surtout, sans qu'il eût besoin d'être consacré par le serment : le lien religieux était le lien social. Sans doute c'était là une religion matérielle; on jurait sur la formule, sur la formule littérale, et si un mot y manquait, si une prescription rituelle était omise, le serment était nul et nul aussi l'acte qu'il devait consacrer; la Bonne Foi était souvent renfermée dans ses temples ou devenait la foi punique. Mais ce que nous voudrions faire remarquer, c'est la nécessité pour tout d'une sanction religieuse et la caducité des contrats publics ou privés qui n'en sont pas revêtus. Rome est la cité organisée par la religion; la cité dont la religion est l'unique lien social. Et ce qu'il y a de plus remarquable dans cette action universelle de la religion, c'est qu'à Rome il n'y a pas d'organisation sacerdotale proprement dite : les prêtres n'y forment pas une caste à part, comme chez d'autres peuples anciens : la religion s'est emparée des mœurs et des lois et les prêtres eux-mêmes ne sont qu'un rouage de ce puissant et singulier système de gouvernement. On voit la conséquence première de cette conception sociale; c'est que l'individu disparaît dans l'Etat et que le bien véritable n'est que celui de l'Etat. De là, à une cité universelle, à une patrie sans limites précises et définies, et régie tout entière par une religion universelle, il n'y a qu'un pas : le Stoïcisme le franchit.

Le Stoïcisme arrivait à Rome avec cette idée que le monde entier est une cité organisée et vivant par le dieu qu'elle renferme dans son sein. C'est d'abord la superposition des éléments : idée d'ordre matériel qui se retrouvera dans le domaine intellectuel et moral. Chacun des éléments qui forment le monde fournit d'une manière nécessaire et irréformable sa part de vie à l'ensemble, en allant du moins au plus parfait, jusqu'à ce qu'on arrive aux sphères brillantes de l'Ether qui donne la vie aux âmes divines des astres. — Voilà pour le monde matériel.

Mais l'homme lui-même n'est pas un être isolé et solitaire; il fait, lui aussi, partie de ce grand tout qu'on appelle le genre humain. Ses besoins, ses aspirations, sa liberté elle-même doivent donc entrer dans cette harmonie universelle de l'ordre infini. Il ne s'appartient pas; les joies et les dou-

leurs d'autrui doivent être ses douleurs et ses joies : *Nil humani à me alienum puto.* (Terent. *Heaut.* I, 1. 25.) — Il est le citoyen, non du petit coin de terre qui l'a vu naître, ni seulement de la cité où il a ses dieux lares ; il est le citoyen de la patrie universelle animée par un dieu.

Ce qu'il y a d'étrange, c'est que l'idée même du patriotisme n'ait pas sombré dans cette aspiration stoïcienne que l'on trouve développée dans Sénèque et même dans Cicéron. — Mais il ne faut pas oublier que, d'après les Stoïciens, on ne peut arriver à être utile à la patrie universelle, à la grande cité du monde, qu'en payant d'abord son tribut à la petite patrie particulière : de même que la terre ne peut faire partie du concert universel qu'à la condition de se tenir à sa place et de se mouvoir d'après des règles déterminées. De plus, Rome, dès sa naissance, eut de vagues instincts de domination universelle ; on sait comment, jeune encore, elle était déjà redoutable aux patries qui l'entouraient, et comment la louve finit par dévorer tout ce qu'il y avait autour d'elle d'indépendance et de liberté. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner ce qui donna une réalité à ce rêve inconscient d'abord et mal défini. Il y a eu son génie de la guerre, et sa patience indomptable ; sa forte constitution ; il y avait surtout le plan divin, plus net et plus vrai que les rêveries stoïciennes, auquel Rome concourait sans le savoir. Mais parmi les éléments humains qui sauvèrent le patriotisme romain au milieu de ces doctrines dont la conséquence la plus nette est un cosmopolitisme universel, il y a eu certainement dans une large mesure l'orgueil même de Rome. La conception de la patrie stoïcienne lui plut par sa grandeur ; elle répondait à un instinct profond que tout Romain nourrissait en lui, et Rome eut l'orgueil de croire qu'elle était appelée à réaliser cette conception gigantesque. Il fallait à cette patrie universelle une tête qui la dirigeât : Rome voulut être cette tête ; Dieu permit qu'elle le fût.

Une doctrine qui permettait à Rome de réaliser ses aspirations de maîtresse du monde, qui lui permettait de garder philosophiquement une religion que les croyants respectaient et que tous les hommes politiques voulaient conserver au moins comme un instrument de règne, *instrumentum regni*[1],

1. Polybe, VI, 56. — Varron et le grand pontife Scævola n'étaient point d'un autre avis.

devait avoir finalement un heureux succès. Aussi, malgré les arrêts proscripteurs du Sénat et les protestations de Caton, le Stoïcisme s'établit à Rome, et tous ceux qui conservèrent plus tard quelque noblesse dans l'âme et quelque souci de la dignité humaine, se firent ouvertement ses adeptes.

Mais, à côté des esprits élevés qui accueillaient avec faveur la philosophie de Zénon, il y avait à Rome une classe plus bruyante et plus nombreuse qui s'accommodait mal des doctrines, après tout sévères, du Portique ou de l'Académie : l'Epicuréisme était fait pour ceux-là.

On sait quelles étaient les mœurs publiques à Rome au moment où la Philosophie grecque y fit son apparition. — Pour un grand nombre les idées religieuses tendaient à disparaître au souffle du plaisir. Les esprits les plus honnêtes n'échappaient point complètement à l'influence de ce milieu, et nous verrons plus tard Cicéron lui-même traiter irrévérencieusement les peintures des Champs-Elysées, de *somnia optantis et non probantis*, en même temps que les doctrines d'une vie à venir, de fables ineptes et sans fondement. C'est peut-être là ce qui peut expliquer, dans une certaine mesure, les inconséquences que l'on est surpris de rencontrer dans les meilleurs esprits. — Il faut avouer aussi qu'à cette époque de l'histoire romaine, la religion tenait dans la vie de beaucoup d'hommes, d'ailleurs honnêtes et distingués, une très petite place. M. Gaston Boissier a pu écrire la vie privée et publique de Cicéron d'après ses lettres, sans dire un mot de sa religion. Ceci prouve combien peu de profondeur avait le sentiment religieux, au moins chez Cicéron ou chez ses correspondants ; or beaucoup devaient leur ressembler. Si, de plus, l'austérité des mœurs avait diminué, ce qui est incontestable, on comprend tout l'attrait que devaient offrir à cette classe d'hommes les théories d'Epicure.

Les dieux d'Epicure, en effet, s'il en existe, sont des composés d'atomes, et, en vertu de leur souveraine béatitude, ils ont aussi le souverain repos ; éternellement oisifs, l'humanité leur demeure indifférente. L'âme est ainsi délivrée de toute terreur protectrice ; et ce dieu solitaire, dont l'existence même n'est pas démontrée, ne saurait avoir sur la morale une bien profonde ni une bien salutaire influence. — Voilà pour la théodicée.

Les doctrines morales n'étaient pas moins pernicieuses

Cette métaphysique des idées, qui réduit tout criterium de la vérité à la seule attestation des sens, conduit naturellement à cette conséquence : si la sensation est tout, et que tout se réduise là, c'est donc la sensation, et la sensation agréable que nous devons, en dernière analyse, rechercher dans la vie ; c'est là, en effet, toute la morale d'Epicure. L'âme elle-même n'est qu'une aggrégation d'atomes matériels ; le but final du bonheur est dans le plaisir du corps. Il est bien vrai que le philosophe place le bonheur dans le repos et que, d'après lui, le repos existe seulement dans la vertu ; mais ce troisième principe, moins clairement exposé que les deux autres, ne fut jamais compris et surtout pratiquement accepté que par un petit nombre d'adeptes. La plupart s'en tenaient aux deux aphorismes suivants, d'une intelligence et d'une application plus faciles : « Le plaisir du ventre est le principe et la raison de tout bien, » et celui-ci, de Métrodore, le disciple favori d'Epicure : « Le ventre est le véritable objet de la philosophie conforme à la nature. » Des gens qui payaient un bon cuisinier quatre talents et dont le luxe de la table dépasse toute imagination devaient comprendre cet enseignement ; et comme les religions faciles et les morales indépendantes ont toujours trouvé des autels et des fidèles, on ne saurait s'étonner qu'à côté de Zénon, Epicure ait conquis à Rome une très large place. — Par des chemins divers, les doctrines qui devaient régner à Rome étaient donc bien le Stoïcisme et l'Epicuréisme : ces deux systèmes résument en effet toute la Philosophie romaine.

II. — LA PHILOSOPHIE DE CICÉRON.

Dans ce trouble des idées et des mœurs qui travaillait la société romaine, quel fut le rôle, quelles furent les idées de Cicéron? quel fut enfin, le système philosophique auquel il se rattacha ?

Au moment où Cicéron sortait de la première jeunesse et allait entrer dans la vie publique, le mouvement philosophique à Rome était universel; aucun lettré ne pouvait désormais s'en désintéresser complètement, ni renouveler contre la Grèce envahissante les anathèmes d'autrefois. Tous les contemporains de Cicéron choisirent donc une secte. Leur choix, d'ailleurs, était loin d'être exclusif ; et, sans se préoc-

cuper outre mesure des exigences de la logique, ils prenaient volontiers dans chaque système à la mode les idées qui convenaient le mieux à leur tournure d'esprit ou à leurs besoins particuliers. La philosophie ne fut donc jamais pour eux, comme pour les Grecs, une œuvre exclusivement scientifique; ils y cherchaient une distraction utile; quelques-uns, une consolation dans l'infortune ou les vicissitudes de la vie politique; d'autres, une source de beaux développements oratoires; mais tous dédaignèrent les spéculations purement métaphysiques pour incliner vers les études morales, et même, au moment de sa plus grande conversion à la philosophie, l'esprit romain, pratique et positif, reparaissait tout entier.

Cicéron ne fit pas autrement; dans sa jeunesse il étudie la philosophie comme une auxiliaire de l'éloquence; dans sa vieillesse, il l'étudiera pour charmer des loisirs qui lui pèsent, mais il ne fut jamais ni un philosophe de profession, ni surtout, comme semblait l'y prédestiner son talent, un véritable chef d'Ecole. Et quand même les luttes du barreau ou les agitations de la vie publique ne l'auraient pas absorbé tout entier, son caractère hésitant, sa tendance extrême à la modération et à la conciliation en toutes choses, les qualités mêmes de son esprit, vaste et brillant plutôt que profond, ne le disposaient pas à devenir jamais l'homme d'un système ou le serviteur d'une idée. Son rôle, même à Rome, où la philosophie, comme l'éloquence, lui donne pourtant la première place, ne peut donc être comparé à celui des grands révélateurs de la pensée humaine, d'Aristote ou de Platon; il suivit le mouvement, le dirigea peut-être, mais il ne le créa point.

Les épicuriens Phèdre et Zénon qui avaient alors à Athènes des écoles florissantes, furent les premiers maîtres de Cicéron. Il parcourut ensuite l'Asie Mineure et les îles, recherchant et fréquentant partout les maîtres les plus célèbres, à quelle opinion d'ailleurs que pût appartenir leur doctrine ou leur enseignement. Plus tard, nous le retrouvons à Rhodes, écoutant les leçons du stoïcien Posidonius ; c'est ce dernier philosophe qui paraît avoir fait sur l'esprit de Cicéron la plus profonde et la plus durable impression.

Cicéron, livré malgré lui au calme de l'étude, ne chercha point le nœud commun de ces systèmes différents ; il fut éclectique en philosophie, comme il le fut souvent en politique. Nature délicate et élevée, il s'appropria dans chaque

doctrine ce qui paraissait convenir le mieux à la noblesse de son esprit : à l'Epicuréisme, il prend sa notion sur les dieux, la certitude de leur immortalité et de leur souverain bonheur ; au Stoïcisme, il demande les règles de la morale ; à la nouvelle Académie, il emprunte les variations du probabilisme.

Ces deux derniers systèmes, au milieu d'une foule d'erreurs, ouvraient des vues d'une véritable élévation ; aussi tous les ouvrages philosophiques de Cicéron inclinent-ils davantage vers les doctrines du Portique, pour la conduite privée, et vers celles de l'Académie, pour la direction publique.

C'est donc à la vie publique de Cicéron qu'il faut souvent demander le secret des préférences du philosophe. Cicéron, sans avoir toutes les qualités nécessaires à un véritable homme d'Etat, fut cependant mêlé constamment aux luttes politiques et à tous les grands événements de son pays ; mais là, comme ailleurs, il fut surtout avocat. Le probabilisme de la nouvelle Académie mettait à l'aise son incontestable honnêteté et lui permettait souvent de dire à la tribune aux harangues ce qu'il eût peut-être enveloppé de plus de précautions oratoires dans ses écrits. — N'est-ce point là, dans ce qu'on appelle les nécessités fâcheuses de l'homme d'Etat ou les artifices du barreau, dans les concessions que réclament les passions de l'auditoire, qu'il faut chercher le secret des contradictions manifestes du grand orateur ? Sur les questions les plus graves de la philosophie, Cicéron donne, en effet, les réponses les plus opposées. Nul plus que lui n'a exalté l'unité de Dieu, la Providence divine, l'immortalité de l'âme, la liberté et la responsabilité humaines, la grandeur de la loi naturelle ; personne n'a mieux parlé de la grande cité stoïcienne, dont la charité est le premier lien. Aucun philosophe n'a fait davantage pour le perfectionnement de notre espèce ; aucun n'a démontré d'une manière plus éloquente et plus persuasive la nécessité pour l'individu de travailler au bien général ; personne, enfin, n'a mieux dit que l'utile est fondé sur l'honnête, le droit sur l'équité, la souveraineté sur la justice, c'est-à-dire, en un mot, que la loi civile est fondée sur la loi naturelle révélée par Dieu même. Voilà ce qui a fait la véritable grandeur du rôle philosophique et littéraire de Cicéron ; il a traduit dans un admirable langage, et avec l'émotion communicative d'un accent

convaincu, les plus nobles aspirations de l'âme humaine.

Erasme ne voyait que ces hauteurs sereines lorsqu'il laissait échapper ce cri d'enthousiasme : « *Minime dubito quin illud pectus unde ista prodierunt, aliqua divinitas occupârit;* » malheureusement pour la gloire de Cicéron, toute sa philosophie n'est point là. Cette même plume, animée du même *pectus*, pour parler comme Erasme, écrivit aussi le *de Divinatione*, où elle déverse sur le culte public une si mordante ironie, que les païens eux-mêmes voulaient qu'on brûlât cet ouvrage : dans le *de Natura Deorum*, Cicéron se contente de trouver plus vraisemblable l'opinion de Balbus; enfin, pour l'auteur de la *République* et des *Lois*, la religion elle-même n'est plus qu'un moyen de gouvernement. Il faut donc avouer, comme l'a dit ingénieusement M. Duruy dans son *Histoire des Romains*, que la philosophie de Cicéron ressemblait à Janus et qu'elle avait deux faces; l'une pour les adeptes, l'autre pour les profanes; et, bien souvent, l'une contredit l'autre.

Cicéron n'est donc pas un philosophe comme Aristote ou Platon; c'est un grand écrivain qui a composé, dans ses loisirs, d'admirables traités sur la philosophie. Non seulement il n'a pas créé de système, mais il n'en a perfectionné ou transformé aucun; il s'est approprié d'une manière merveilleuse et a traduit dans un langage inimitable ce qu'il y a de meilleur dans les diverses écoles; mais, suivant les circonstances, il met au service d'opinions contradictoires la même conviction et la même éloquence. Cependant il se croit, même là, supérieur aux Grecs, et ce n'est pas seulement un trait de sa vanité ordinaire; ses contemporains le disaient et peut-être le croyaient comme lui. C'est que, avec son goût si délicat et si sûr, avec son expérience habile des affaires et des hommes, Cicéron avait très nettement pressenti la direction générale des idées de son temps, et ce que nous voudrions appeler le tempérament philosophique de Rome. Il a donc dégagé toutes les théories de leurs parties purement spéculatives, et ne s'est attaché qu'à la partie morale ou à celle qui prêtait le plus à l'emphase oratoire, deux choses qui survécurent à toutes les décadences de Rome.

Voilà comment, sans avoir le génie profond des grands philosophes grecs, il jouit auprès de ses contemporains d'une gloire qui ne s'est point séparée de son nom; le grand orateur et le grand écrivain ont couvert le penseur, et c'est

surtout par ses éminentes qualités d'orateur et d'écrivain que Cicéron fit naître autour de lui le goût des études philosophiques. Il laissa bien loin derrière lui les Amaltinus, les Rabirius et les Catius qui, après le vieil Ennius, furent ses trois prédécesseurs à Rome. Cicéron fut donc, dans l'ordre philosophique, un vulgarisateur incomparable; sa gloire est assez haute pour que ce rôle, rempli d'ailleurs avec tant d'éclat, ne lui inflige aucune atteinte.

III. — LE DE NATURA DEORUM : PERSONNAGES. — DATE. — SOURCES DU DEUXIÈME LIVRE. — ANALYSE.

1° *Personnages.* — Le *de Natura Deorum* est dédié à M. Junius Brutus; les interlocuteurs du dialogue sont Velléius, Balbus et Cotta; nous dirons quelques mots sur chacun d'eux.

Brutus est trop connu pour qu'il soit nécessaire de raconter son histoire. Son amitié avec Cicéron fut de la dernière heure, mais très vive et très durable; c'est, d'ailleurs, nous devons le dire en passant, un caractère général des amitiés de Cicéron; cet homme, qui changeait si fréquemment d'opinions et de préférences, fut toujours fidèle à ses amis. — Le Brutus dont il est ici question est bien le conspirateur fameux qui prit une part active au meurtre de César; mais ce républicain farouche était en même temps un lettré délicat: à Rome, cela se voyait quelquefois. Se mêlant peu, dans l'origine, aux affaires de son pays, d'une vie très austère au milieu des excès de la jeunesse dorée de son temps, il restait à Brutus des loisirs qu'il occupait, comme Cicéron lui-même, à l'étude de la philosophie. C'étaient déjà plusieurs points de rapprochement avec Cicéron; le fidèle Atticus et les circonstances firent le reste. En sa qualité d'orateur, Brutus avait déjà reçu la dédicace du *de Claris Oratoribus*: le *de Natura Deorum* fut offert au philosophe.

Il y avait en outre, pour dédier à Brutus ce dernier ouvrage, une autre raison. Le *de Natura Deorum* est, après tout, la glorification du Stoïcisme; or Brutus faisait partie de ce groupe d'esprits distingués qui se donnaient alors ouvertement comme les adeptes de cette doctrine et où l'on trouvait ce qu'il y avait de plus choisi à Rome au double point de vue de l'intelligence et du cœur. Les questions agitées dans le traité de Cicéron étaient donc familières à Brutus et

on peut supposer que Cicéron ne faisait point à son ami un compliment banal, en lui disant au commencement du premier livre : « *Quum multæ res in philosophia nequaquam satis adhuc explicatæ sint, tum perdifficilis, Brute, quod* tu minime ignoras, *et perobscura quæstio est* de Natura Deorum. » (*De Nat. Deor.* I. 1.)

Velleius, Balbus et Cotta sont de beaucoup moins célèbres.

Velléius naquit à Lanuvium. On le voit apparaître à la tribune vers l'an 90; il n'y recueillit pas une grande gloire, car, dans l'*Orator*, Cicéron l'appelle *rudis dicendi.* Il eut meilleure fortune en philosophie, si l'on en juge par ce passage du *de Natura Deorum* : « *Ad quem (Velleium). tum Epicurei primas ex nostris hominibus deferebant.* » (De Nat. Deor. I.15.)

Balbus est encore moins connu. Nous savons seulement qu'il était un des interlocuteurs de l'*Hortensius*, et qu'il tenait parmi les Stoïciens, même grecs, le rang que Velléius occupait dans l'Epicuréisme : « *Tantos progressus habebat in stoïcis, ut cum excellentissimis in eo genere Græcis compararetur.* » (De Nat. Deor., I, 15.)

Les renseignements que l'on a sur Cotta sont plus nombreux. Il naquit à Rome vers l'an 124; fut exilé vers 91, et ne revint à Rome qu'après la pacification de Sylla, en 82. Sa destinée politique devint alors très brillante; nous le trouvons peu de temps après membre du collège des Pontifes; consul en 75; puis, après son consulat, gouverneur de la Gaule, où les succès qu'il obtint lui firent décerner les honneurs du triomphe. Cicéron ne dit rien de sa réputation comme philosophe; mais il devait occuper un rang distingué parmi les partisans de la nouvelle Académie, puisque, non seulement dans le *de Natura Deorum*, mais encore dans le *de Oratore,* Cicéron lui confie la défense de cette école.

2° *Date.* — Le *de Natura deorum* fut achevé en 44, après les Tusculanes : « *Quibus* (Tusc.) *editis, tres libri perfecti sunt de Natura Deorum,* » dit Cicéron (*de Divinatione*, II, 1. 3) ; toutefois, il avait déjà été commencé en 45. Le dialogue lui-même est placé aux féries latines d'une année qui n'est pas désignée par Cicéron, mais qui paraît être 77 ou 75. En effet, le dialogue eut lieu dans la maison de Cotta, qui était pontife à ce moment, mais non point encore consul ; ce qui limite la date aux années 82 et 75. Or, vers cette époque, c'est-à-dire précisément de 79 à 77, se place le voyage de Cicéron à Athènes et à Rhodes ; il faut donc retrancher ces

deux années. De plus, on sait que dans son voyage à Rhodes Cicéron suivit avec enthousiasme les leçons du stoïcien Posidonius, dont l'enseignement se reflète d'une manière incontestable dans ce second livre. Il paraît donc vraisemblable que l'entretien n'eut lieu qu'après le voyage de Rhodes.

3° *Sources et doctrine du 2e livre.* — D'une manière générale, le 2e livre du *de Natura Deorum* est d'origine stoïcienne. Mais le Stoïcisme a traversé deux phases principales : celle du Stoïcisme pur et qu'on pourrait appeler primitif, avec Zénon, Chrysippe et Cléanthe, et celle du Néo-stoïcisme avec Panétius et Posidonius, qui, dans une mesure inégale et avec des idées différentes, jouèrent l'un et l'autre un rôle de réformateur.

Or, Cicéron ne paraît pas s'être inspiré du Stoïcisme pur ; car il réfute souvent d'une manière très vive les opinions de Chrysippe et de Cléanthe : reste donc la source du Stoïcisme réformé ou du Néo-stoïcisme. Là, Cicéron se trouvait en présence de deux courants de doctrine, sinon opposés — puisqu'ils procédaient de la même source originelle, — du moins très différents, soit dans leur exposition, soit dans leurs conséquences. Panétius prétendait rétablir dans toute sa pureté la doctrine d'Aristote ; il retranche nettement de son système, comme étant contraire au pur enseignement du maître, toutes les théories que les premiers Stoïciens avaient, disait-il, empruntées à Héraclite ou à d'autres philosophes. Sa réforme portait sur trois points principaux : sur la transformation physique du monde ; sur la théorie des passions ; et sur la *Mantique* (Μαντική), ou l'art de la Divination. Il n'admettait pas, sur le premier point, les conflagrations périodiques de la terre, qui, d'après lui, se perfectionne par voie d'évolution. Quant aux passions, sa réforme n'était pas moins radicale. Les premiers Stoïciens faisaient consister la véritable sagesse dans une impassibilité absolue : il n'y avait donc pas de degré entre le vice et la vertu, ni, par suite, d'autre bien que la vertu. Panétius était moins rigoureux ; son enseignement, du moins sur ces questions, se rapprochait davantage d'un sage tempérament et laissait la place à bien des nuances commodes. Enfin, sa doctrine ébranlait le vieux dogme de la Divination, soit en l'attaquant par des arguments directs, soit en élevant le doute contre ses pratiques les plus populaires et les plus respectées. On reconnaît l'influence de Panétius dans le *de Officiis*,

pour les théories morales ; et dans le *de Divinatione* pour la Mantique ; celle de Posidonius nous paraît manifeste dans le second livre du *de Natura Deorum*.

Panétius, en voulant rétablir les doctrines d'Aristote, s'en éloignait : Posidonius, au contraire, se rapproche davantage de la première origine stoïcienne. Il modifie, mais sans les nier, les transformations du monde ; non seulement, il admet la divination, mais il en fait une preuve de la bienveillance et de la Providence des dieux à l'égard de l'homme. Il essaie même d'en asseoir directement la légitimité sur ce double fondement : que les âmes ont une certaine parenté avec les dieux, et qu'elles peuvent par conséquent prétendre à la connaissance de l'avenir. Or ce sont là les idées que développe Cicéron dans le deuxième livre du *de Natura Deorum*.

En outre, d'après le témoignage de Strabon, Posidonius passait pour exposer avec une plus grande fidélité les théories d'Aristote et son respect pour le grand philosophe était connu : Πολὺ γὰρ ἐστι παρ' αὐτῷ τὸ ἀριστοτελίζον. Or les principales théories d'Aristote, et en particulier ses théories scientifiques — sans parler de la longue citation du Stagyrite sur la démonstration de l'existence des dieux par le spectacle du monde (§ 95), — occupent une place honorable dans l'exposition stoïcienne de Balbus. On y voit la génération spontanée ; les divers degrés de l'existence (ce que nous appelons aujourd'hui les règnes de la nature) ; la tendance des choses vers une perfection idéale. Il en est de même pour d'autres idées qui ont dans le système d'Aristote une moindre importance ; tels sont l'aspect et le mouvement des étoiles ; les soins pris par la Divinité pour que l'harmonie du monde ne soit jamais troublée, et enfin un grand nombre d'observations sur l'histoire naturelle : idées que l'on retrouve, plus ou moins accusées, dans la seconde partie du traité de Cicéron.

La forme littéraire de ce livre lui-même nous paraît confirmer l'influence de Posidonius ; cette raison n'a pas, à nos yeux, la même valeur que la précédente, mais elle ne saurait être négligée.

Dans tous ses traités de philosophie, Cicéron a toujours donné le plus grand soin à l'élégance de la forme ; il l'a dit lui-même avec plus de vérité peut-être qu'il ne le croyait : « *Verba tantum affero, quibus abundo.* » (Ad Att. XII, 52. extr.). Mais si cette observation peut s'appliquer à toutes

ses œuvres philosophiques, elle est plus frappante encore dans son exposition de la doctrine stoïcienne, où il déploie souvent toute la pompe de son magnifique langage, et où l'on croirait plus d'une fois entendre un de ses discours les plus ornés. Au lieu d'une exposition sèche et de l'aridité qu'il reproche lui-même aux raisonnements stoïciens, Cicéron verse à pleines mains la poésie et l'éloquence, en faisant remarquer qu'il est plus malaisé de réfuter une dialectique oratoire. Or, c'était là un des caractères particuliers de l'enseignement de Posidonius; on allait l'écouter à Rhodes, autant pour la forme élégante et poétique dont il revêtait ses idées, que pour le fond même de sa doctrine. Cicéron, plus qu'un autre, dut être frappé d'une méthode si nouvelle et qui convenait si bien à son génie et à ses habitudes oratoires. Et si l'on veut bien remarquer, de plus, que c'est précisément dans l'éloge de la Divination que Balbus met le plus d'éloquence et de chaleur convaincue, c'est-à-dire dans le point de doctrine le plus cher au philosophe de Rhodes, on ne pourra guère, ce nous semble, contester l'influence de Posidonius sur cette partie du *de Natura Deorum*.

Nous n'avons parlé que du deuxième livre qui est de beaucoup le plus important des trois, et qui résume très probablement les préférences philosophiques de Cicéron. Il n'y a, d'ailleurs, pas de controverses pour les sources des deux autres livres ; tout le monde reconnaît dans le premier l'inspiration du Περὶ εὐσεβείας de l'épicurien Philodème ; et, dans le troisième, celle des académiciens Carnéade et Clitomaque. Ainsi, les sources du *de Natura Deorum* sont peu anciennes et d'une pureté douteuse.

4° *Analyse.* — Les trois livres du *de Natura Deorum* sont, comme on le sait, un dialogue sur la nature des dieux. Les trois interlocuteurs sont Velléius, Balbus et Cotta ; le premier expose la doctrine d'Epicure; le second, les idées stoïciennes ; Cotta défend l'Académie et attaque les deux premiers. Cicéron n'intervient pas directement dans la discussion ; mais il est aisé de voir qu'il partage les opinions de Cotta, tempérées par les idées morales de Balbus.

Premier livre (1). — Le premier livre est consacré à

1. Bien que le premier livre ne soit pas indiqué dans le programme des examens pour le baccalauréat, nous croyons cependant qu'il est bon de l'analyser complètement : l'intelligence du second livre nous paraît difficile sans la connaissance du premier.

l'exposition et à la réfutation de l'Epicuréisme. Dans un préambule qui sert d'introduction à tout l'ouvrage, Cicéron, s'adressant à Brutus, rappelle toute la grave importance de la question. Suivant que l'on résout dans un sens ou dans l'autre le problème de la nature des dieux, la vraie philosophie et, par conséquent aussi, la vie humaine elle-même, prennent en effet une direction différente.

Cicéron indique ensuite dans une courte digression les raisons générales qui l'ont porté à se livrer, dès sa jeunesse, aux études philosophiques. C'est donc à tort, dit-il en passant, qu'on lui reproche d'y consacrer seulement la fin de sa carrière ; lors même qu'il n'aurait rien écrit en particulier sur la philosophie, ses discours suffiraient, pour montrer combien cette étude lui fut toujours familière. Mais puisque le gouvernement d'un seul rend désormais inutile à l'Etat le coucours des meilleurs citoyens, il occupera ses loisirs en donnant à ses contemporains le fruit des méditations de toute sa vie : c'est encore une façon, et non la moins noble, d'être utile à son pays.

Sur la question de la nature des dieux, les avis des philosophes sont divers, et souvent même contradictoires ; Cicéron ne prendra parti pour aucun système ; il les exposera tous et prendra dans chacun la part de vérité qu'il y rencontrera.

Velléius ouvre la discussion. Il commence par tourner en ridicule les opinions de Platon sur la formation du monde et ne respecte pas davantage la vieille devineresse des Stoïciens, que les Latins appellent Providence. Il se moque de ce monde doué d'une âme et de sens ; de ce dieu rond toujours en mouvement dans les espaces. Ce sont là, dit-il, des merveilles que l'on doit, non point à des philosophes qui discutent, mais à des gens qui rêvent.

D'ailleurs, les objections que fait Velléius à la création du monde n'ont rien d'effrayant. Cicéron ne devait pas ébranler bien fortement les convictions platoniciennes de ses auditeurs, en faisant demander par Velléius où ce dieu créateur avait bien pu trouver les *vectes* et les *ferramenta* nécessaires à la confection de son immense ouvrage. Velléius est mieux inspiré lorsqu'il reproche à Platon la contradiction où il tombe, en admettant un monde tout à la fois éternel et créé. Sans doute, Platon a cru par là pouvoir échapper à la difficulté qu'implique la création du

monde dans le temps. Pourquoi, en effet, le dieu platonicien est-il resté si longtemps dans le repos? Pourquoi en est-il sorti? Est-ce pour son bonheur personnel? Il n'était donc pas complètement heureux avant la création; et cependant Dieu doit être souverainement heureux. — Est-ce pour le bonheur des hommes? mais de quels hommes? des sages? alors, c'est se donner beaucoup de peine pour peu de gens. — Des fous? Mais d'abord, en quoi le méritaient-ils? et ensuite, qu'a-t-il obtenu? les fous, en effet, ne sont-ils pas toujours les plus malheureux des hommes?

Du reste, les opinions que soutiennent les autres philosophes sur la nature des dieux ne sont pas moins extravagantes. C'est d'abord Thalès, pour qui l'eau est le principe de tout; et Dieu, l'esprit qui fait tout au moyen de l'eau; c'est Anaximandre, d'après qui les dieux naissent et, semblables à des astres, se couchent et se lèvent dans l'immensité des âges: c'est Anaximène qui divinise l'air; Anaxagore, pour qui Dieu, esprit d'une force et d'une raison infinies, est cependant joint à la matière qu'il met en mouvement; Alcméon, donnant gratuitement la divinité aux astres et à l'âme humaine. Non moins étrange est la théorie de Pythagore; la Divinité, dit-il, est une âme répandue dans la nature tout entière et d'où vient, comme par un rejeton, l'âme de l'homme. Quelle source éternelle de souffrances et de déchirements pour ce dieu universel! Xénophane donne le nom de dieu à tout ce qui est infini; Parménide le conçoit sous forme d'une couronne qui entoure le ciel et retient les éléments du monde par une enveloppe de feu; Empédocle, qui admet un dieu immortel et simple, admet d'autre part qu'il est formé par la réunion des quatre éléments du monde.

Protagoras avoue qu'il ne sait rien de certain sur les dieux; il n'est pas sûr même de leur existence; pour Démocrite, ce sont des images; pour Diogène, c'est l'air; Socrate lui-même, si l'on en croit Xénophon, n'était bien fixé ni sur la nature, ni sur le nombre des dieux; Antisthène et Speusippe ne donnent sur eux que des idées fausses, indignes de leur grandeur et de leur majesté: l'un, en créant des dieux qu'il appelle « populaires » ou à l'usage du peuple; l'autre, en les considérant comme une force animale. Aristote, enfin, tombe dans toutes les contradictions de Platon et, de plus, en introduit de nouvelles; Dieu, pour

lui, c'est tantôt l'âme de l'homme et tantôt une flamme du ciel : Xénocrate parle des dieux sans dire ce qu'ils sont ; Héraclide raconte des fables puériles et Straton met Dieu dans la nature.

Toutefois, les Stoïciens sont encore plus riches en théories contradictoires. Zénon, le plus illustre d'entre eux, et Cléanthe son disciple, considèrent comme Dieu, tantôt une abstraction, la loi qui régit la nature ; tantôt l'éther ; tantôt une raison mal définie qui est éparse dans tous les êtres; tantôt enfin les astres eux-mêmes, les années, les mois et la succession des temps. Ariston, un autre disciple de Zénon, a du moins le mérite de parler clair ; il avoue nettement ne pouvoir comprendre s'il existe un dieu vivant; pour Persée, les dieux sont les choses utiles qu'on a divinisées ; et Chrysippe, le plus dangereux interprète des rêveries stoïciennes, rassemble sous le nom de dieux une telle multitude de choses inconnues, que l'imagination la plus féconde ne peut se les représenter d'une manière distincte.

A tous ces songes indignes de la philosophie, ajoutons encore les fictions des poètes ; les images indécentes sous lesquelles ils nous représentent les dieux avec les folies et les vices de l'homme ; des dieux qui se disputent et se haïssent ; des dieux enfin, pour qui ne sont qu'un jeu les plus honteux désordres de la dépravation humaine.

Il reste donc établi, d'après Velléius, que nul, parmi les philosophes qu'il vient de nommer, — et ils y sont tous, sauf un seul, — n'a su donner au problème de la nature des dieux une vraie solution ; cette gloire appartient à Epicure, et n'appartient qu'à lui.

Epicure seul a établi d'une manière certaine l'existence des dieux. Il en trouve la première preuve dans l'analyse des notions primordiales de notre esprit ; car, dit-il, dans les hommes les plus ignorants, on trouve au moins une idée vague de Dieu, et on la trouve chez tous les peuples. D'après cette idée que nous avons des dieux, nous concevons qu'ils doivent être bienheureux et immortels ; d'où il suit qu'ils n'éprouvent aucune espèce de trouble, et ne peuvent nous en causer aucun; qu'ils ne sont, par conséquent, sujets ni à la colère, ni aux surprises de la faveur ; toutes choses qui sont de la faiblesse. Ils doivent donc être honorés à cause de l'excellence de leur nature ; mais le culte qui leur est dû n'admet point la crainte, et ainsi disparaît tout

fondement de superstition. Si les dieux sont parfaits, ils ont une forme ; ils ont la vie et le mouvement de la pensée. Quant à la forme, elle ne peut être que la figure humaine, et cela pour trois raisons : 1° la nature nous le révèle ainsi ; 2° la forme humaine est la plus belle de toutes ; 3° l'esprit n'est compatible avec aucune autre. Cependant les dieux n'ont pas de corps ; leur forme n'est donc pas perçue par les sens, comme le serait un être matériel avec ses dimensions, mais par un mode particulier que Velléius lui-même avoue être fort difficile à comprendre et pour l'intelligence duquel il se fie à la perspicacité de ses auditeurs. Enfin la vie des dieux est parfaitement heureuse et comblée de tous les biens; ils possèdent aussi une tranquillité parfaite; ne se mêlent de rien ni de personne; jouissent de leur vertu et de leur sagesse et ont la certitude de voir éternel ce souverain bonheur. Le dieu des Stoïciens est un dieu qui peine et qui travaille ; le dieu d'Epicure, au sein d'un repos que rien ne trouble ni n'altère, laisse au monde qui s'est construit par la rencontre des atomes, « sans soufflets et sans forge », le soin de se conserver seul.

— Cotta prend alors la parole, non pas pour édifier un système ou proposer une décision, mais pour réfuter les arguments d'Epicure. Cotta ne nie pas l'existence des dieux ; mais il trouve peu solides les preuves qu'en donne Velléius. Le consentement des hommes ne prouve rien; d'abord, il est impossible de le contrôler ; et, de plus, de l'aveu même des Epicuriens, il y a eu des athées. Admettons toutefois qu'il y a des dieux ; ce que je désire savoir, dit Cotta, c'est d'où ils viennent, où ils sont, quels ils sont? A toutes ces questions de première importance, les Epicuriens nous répondent par leurs atomes. Or, ce n'est point répondre : d'abord, les atomes ne peuvent exister, puisqu'il n'y a point d'espace vide dans les corps; et s'ils existaient, ils seraient soumis à la dissociation, ce qui enlèverait aux dieux toute leur béatitude. Pour éviter cette objection, Epicure, il est vrai, a donné aux dieux un corps qui n'est pas un corps, et un sang qui n'est pas du sang, mais qui sont comme un corps et comme du sang, ce qui est absolument inintelligible.

Les raisons par lesquelles les Epicuriens se croient en droit d'attribuer aux dieux la forme humaine, n'ont pas une valeur plus grande. Si presque tous les hommes, à l'excep-

tion des Egyptiens et d'un fort petit nombre d'autres peuples, se représentent les dieux sous cette image, cela ne vient point de la nature, mais de l'invention humaine ou de la superstition, que confirmèrent ensuite la peinture, la poésie et les arts. Et de ce que, pour les hommes, rien n'est plus beau que l'homme, il ne s'ensuit pas que rien ne soit vraiment plus beau ; il est hors de doute, en effet, que pour un bœuf, rien n'est plus beau qu'un bœuf ; et, pour un chien, rien de plus beau qu'un chien. — Enfin, il n'est pas démontré que nulle part, si ce n'est sous le voile de la figure humaine, on ne puisse trouver ni raison ni vertu ; le siège de la béatitude pourrait donc être ailleurs. La faiblesse puérile de ces raisonnements vient de l'erreur capitale des Epicuriens en logique ; pour eux, en effet, nul moyen que les sens d'arriver à la certitude ; mais où les sens ne peuvent atteindre, la raison ne parviendra-t-elle pas ?

La doctrine d'Epicure ne répond pas mieux aux questions concernant le séjour, la vie et le bonheur des dieux. Les dieux, disent les Epicuriens, n'ont aucune étendue, et ainsi aucune dimension pouvant s'exprimer par un nombre. Nous les connaissons par ce fait seul qu'ils resemblent à certaines images ou prénotions gravées à l'avance dans nos esprits ; fantômes qui produisent sur l'âme humaine une impression analogue à celle que nous recevons dans le rêve. — Mais combien d'images se forment en nous qui ne correspondent à aucun fondement réel ! qui nous assurera que les images d'Epicure n'appartiennent pas à cette catégorie? Et pourquoi ne nous représenterions-nous pas aussi bien la Divinité sous la forme d'un hippocentaure ? Il n'y a pas de bornes aux fantaisies de l'imagination. En supposant même que ces images nous conduisent vraiment à la connaissance des dieux, qui nous révélera leur éternité et leur béatitude ?

La théorie épicurienne n'a donc pas un fondement sérieux; les preuves dont elle prétend s'appuyer ne résistent pas à la discussion. Les autres philosophes croient à l'existence des dieux, parce qu'ils voient dans l'univers l'ordre et l'harmonie ; ils y croient parce qu'ils ont en eux le sentiment d'une bonté, d'une sagesse, d'une grandeur infinies. Mais Epicure ne croit à rien de tout cela ; le monde s'est fait sans le secours de ses dieux ; l'homme ne leur doit rien, puisqu'ils ne s'occupent pas de lui. Quel idéal abaissé que celui de ces dieux insouciants et paresseux !

Cotta termine sa réfutation, pleine de raison, de vigueur et d'esprit, en reprochant à Épicure les livres pieux que le philosophe passait pour avoir écrits. Ils sont un mensonge, dit-il, lors même que l'auteur y croirait; ils sont un mensonge, parce que toute la doctrine épicurienne tend à prouver que les dieux sont une image vaine. Épicure a voulu se soustraire à l'indignation publique; il supprimait la réalité des dieux, et voulait paraître en conserver le nom.

Deuxième livre. — Le deuxième livre contient l'exposé des doctrines stoïciennes sur la nature des dieux. Elles peuvent se réduire à quatre points principaux :

1° Les dieux existent;

2° Les dieux sont un principe actif et vivant qui organise le monde, sous la forme d'un feu subtil;

3° Les dieux gouvernent le monde;

4° Ils veillent sur les choses humaines : c'est aussi la division qu'adopte Balbus.

Les preuves de l'existence des dieux sont nombreuses et irréfutables. Il y a d'abord la preuve célèbre du consentement universel des peuples. Puisque dans tous les siècles et dans tous les pays les hommes ont cru qu'il y a des dieux, cette conviction ne peut être fondée que sur la nature, et nous l'apportons au fond de notre âme en venant sur la terre.

Les dieux eux-mêmes, par les apparitions nombreuses dont ils ont favorisé les hommes, ont voulu donner à cette vérité fondamentale une certitude invincible; les oracles, les pressentiments que nous avons de l'avenir, sont la voix de la Divinité; les prodiges racontés par l'histoire, les châtiments publics et privés qui vengèrent toujours le mépris de la religion, et, dans un autre ordre, l'admirable variété du monde physique, la beauté, l'harmonie que nous y voyons régner : tout est pour nous une révélation.

L'intelligence de l'homme nous fournit une autre preuve de l'existence des dieux. L'homme, en effet, a puisé hors de lui tout ce qui constitue la partie matérielle de son être; l'air, la terre, l'eau et le feu concourent à la formation de son corps; il est donc naturel de penser que la raison lui vient aussi d'ailleurs. Or le monde, qui est ce que nous connaissons de plus parfait, le monde qui contient tout ce qui constitue l'homme et l'homme lui-même, ne lui donnerait-il pas aussi l'intelligence? Toutes les philosophies sont unanimes à reconnaître que non seulement rien n'est plus parfait que le

monde, mais qu'on ne saurait imaginer rien de plus parfait. Il faut donc reconnaître au monde une intelligence, et, pour tout dire, une âme véritable qui lui garde sa magnifique ordonnance, un esprit divin qui réside en lui, le gouverne comme un pilote habile, et conserve entre toutes les parties de cet immense ouvrage un accord admirable et constant.

A ces raisons tirées de l'ordre métaphysique, on peut en ajouter d'autres qui appartiennent à l'ordre purement physique. — Voici la première. — Tous les êtres qui se nourrissent et croissent doivent leur naissance et leur accroissement progressif à l'influence régulière de la chaleur. C'est par à que toutes les parties de l'univers peuvent subsister : le monde lui-même, dans son ensemble, doit donc être conservé par la même cause, et c'est ce que l'on peut constater facilement en étudiant les quatre éléments qui le composent. Il y a donc dans le monde un principe dirigeant, *hégémonique*, τὸ λογιστικόν, τὸ ἡγεμονικόν, qui donne à toutes les parties du monde leur cohésion et veille à les conserver. Or, si dans l'homme la partie spirituelle est considérée comme étant la première, parce qu'elle a le gouvernement de tout l'être humain, et si, en général, le principe dirigeant est ce qu'il y a de plus parfait dans l'ordre des choses qu'il dirige, nous devons admettre que le principe qui régit le monde est doué, sous une forme éminente, d'intelligence et de sagesse. Ainsi, le monde est infiniment sage et infiniment intelligent; la force qui l'anime est donc une force divine et le monde est dieu. — De plus, ce dieu est vivant : car il se meut d'un mouvement volontaire et, suivant la remarque de Platon, ce privilège n'appartient qu'aux esprits ; Dieu est donc un être spirituel et vivant.

Voulez-vous une autre raison? Tous les êtres tendent à une fin et ils l'atteignent, à moins qu'une force supérieure ne s'y oppose. Bien loin de faire exception à cette loi universelle, le monde ou l'univers, plus que tous les autres êtres, doit être complet et parfait, puisqu'on ne peut concevoir de force qui lui soit supérieure. De là, cette harmonie progressive et ascendante que nous trouvons dans les êtres : à la base de la série, ceux qui naissent de la terre ; leur perfection complète consiste dans la faculté qu'ils ont de se nourrir et de s'accroître ; — les animaux ont, de plus, celle de se mouvoir et de sentir ; — et enfin, l'homme, qui est comme

l'abrégé de l'univers, jouit, non seulement de ces perfections élémentaires qu'on trouve dans les plantes et dans les animaux, mais il les domine et les surpasse par la raison qui règle ses appétits et lui permet de s'élever à une perfection supérieure. Nous sommes ainsi amenés par cette succession harmonieuse de perfections toujours croissantes et ce mouvement gradué vers le but suprême, à concevoir un quatrième degré. C'est celui des êtres bons et sages par nature, à qui fut toujours une raison complète, toujours à l'abri de toute force contraire, et où l'on doit trouver le souverain degré de la sagesse et de la vertu : ce sont les Dieux, c'est-à-dire le monde avec son merveilleux accord en toutes ses parties.

Mais la Divinité réside particulièrement dans les astres. Ils sont formés, en effet, de la partie la plus pure et la plus légère de l'éther ; ils sont tout feu et toute lumière. Ne serait-il pas absurde de supposer privés de sentiment et de raison des êtres formés de l'éther le plus pur et vivant dans son sein, lorsque nous voyons ceux qui naissent et vivent dans l'air grossier de la terre ne pas en être dépourvus? Et cependant ces derniers nous donnent-ils, comme les astres, le spectacle d'un ordre si parfait dans son harmonie, si constant dans sa durée, si libre dans les mouvements qu'il exécute ou qu'il imprime ? C'est la plus grande preuve que l'on puisse donner de l'intelligence et de la divinité des astres. La perpétuité des mouvements qui les animent ne peut provenir d'une nécessité de la matière, car cette perpétuité nous apparaît pleine d'intelligence ; elle ne peut être, non plus, le fruit du hasard, qui, de sa nature, exclut la constance dans les phénomènes. C'est ce que les Epicuriens n'ont pas voulu comprendre, en attribuant aux dieux une figure humaine, et méconnaissant ainsi, d'une part, que la forme ronde est la plus parfaite de toutes ; d'autre part, que le mouvement, tel qu'ils l'entendaient, ne peut convenir à la nature divine.

Les astres, d'ailleurs, ne sont pas les seuls dieux que nous devions reconnaître ; et c'est à juste titre qu'on a déifié les grands hommes illustrés par leurs bienfaits ou par leurs exploits. L'esprit religieux de nos ancêtres attribuait à la bonté des dieux pour les hommes tout ce qui améliorait le genre humain. Ils donnèrent ainsi le nom de dieu à ce qui vient des dieux, et voilà pourquoi les céréales, par exemple, reçurent le nom de Cérès, et le vin, celui de Bacchus. La déification

de l'Esprit et de la Bonne Foi eut la même origine ; toute puissance extraordinaire, ou dans sa cause, ou dans ses effets, fut appelée dieu. En vertu du même principe, Hercule. Castor et Pollux, Romulus lui-même, et tant d'autres bienfaiteurs illustres du genre humain, reçurent les honneurs divins. Les poètes, à leur tour, qui les premiers donnèrent à nos pères quelque intelligence du monde physique, divinisèrent un grand nombre de phénomènes ou de causes ; mais c'est toujours la même force, c'est-à-dire le même dieu qui féconde la terre sous le nom de Cérès et agite ou calme les profondeurs des mers sous celui de Neptune. Sous quelle forme qu'elle se manifeste à nos yeux ou à notre esprit, nous lui devons le même culte ; et ce culte n'a rien de commun avec la superstition que nos pères, aussi bien que les vrais philosophes, ont soigneusement séparée de la religion.

De la nature des dieux découle rigoureusement leur Providence. Elle se démontre par trois raisons.

La première est tirée de l'existence même des dieux. Il faut, en effet, ou bien nier l'existence des dieux, ou bien leur reconnaître, avec l'existence, une activité qui se traduit par les plus nobles effets. Or, il n'y a rien de plus admirable et de plus digne des dieux que le gouvernement du monde : les dieux gouvernent donc le monde. S'il en était autrement, il y aurait un principe au-dessus même des dieux, car on ne peut expliquer, sans l'intervention d'une cause infiniment sage, l'ordre qui règne dans l'univers ; cette cause quelle qu'elle soit, animée ou bien inanimée, si elle n'est pas dieu, est au-dessus de lui. D'ailleurs, si les dieux ne veillent pas sur le monde, ils en sont empêchés ou par l'ignorance ou par l'impuissance ; l'une et l'autre sont manifestement contraires à l'existence de la nature divine. Enfin, si, comme nous ne pouvons en douter, les dieux existent, ils sont non seulement des êtres animés, mais encore des êtres qui jouissent de la raison et qui sont liés entre eux par les lois d'une société civilisée. Il doit donc y avoir pour eux, et dans un degré supérieur, la même loi fondamentale qui régit le genre humain, c'est-à-dire la tendance vers le bien et la fuite du mal, ou, en d'autres termes, la prudence dans la conception et la sagesse dans l'exécution de leurs desseins. Mais, s'il en est ainsi, quel plus beau champ peut être offert à l'exercice de ces dons supérieurs, que le soin de l'adminis-

tration du monde? ce soin est précisément ce que nous appelons Providence.

La seconde raison qui démontre la Providence des dieux est fournie par ce fait : que tout dans l'univers est soumis à la nature. Balbus est ainsi amené à définir ce que les Stoïciens entendent par la *nature*.

La nature, pour les Stoïciens, n'est pas une force aveugle; elle est un principe actif, intelligent, toujours en action ; il pénètre la matière, lui communique, non pas des mouvements nécessaires, comme le voulait Épicure, mais des mouvements délibérés, pleins d'ordre, pleins d'harmonie. Cette force, dont l'emblème le plus pur est le feu, et qui n'est peut-être que le feu même, s'unit à la matière première et y dépose les raisons séminales et primitives des choses : λόγοι σπερματικοί ; ces raisons se développent ou se développeront plus tard, sous son action vigilante et perpétuelle, suivant des lois prévues et déterminées.

Ainsi, les diverses parties de la nature forment donc un tout vivant, dans lequel chacune de ces parties concourt, suivant une mesure réglée, à l'existence et à l'harmonie de l'ensemble. Il est vrai que les éléments des corps sont la terre, l'eau, l'air et le feu; mais ils ne sont pas indépendants les uns des autres et n'ont pas une existence séparée : la plante tire de la terre les sucs qui lui sont nécessaires; mais la terre, à son tour, les tire de l'eau qui lui est envoyée par les vapeurs de l'air : et enfin, l'air lui-même, purifié, devient l'éther. Entre tous les éléments qui constituent le monde matériel, se fait un perpétuel échange de vie et une dépense infatigable d'énergie productrice : or il est absurde de supposer que tout ce profond dessein et cette perpétuité des mêmes phénomènes soient le résultat du hasard. Sans doute l'impression que produit sur nous la beauté de cet ordre n'est point en rapport avec son importance et sa grandeur : c'est là le fruit de l'accoutumance. Si nous sortions des épaisses ténèbres de l'Etna, quel ravissement n'éprouverions-nous pas en contemplant pour la première fois cet incomparable tableau! Concluons donc qu'il y a une intelligence suprême qui veille à chaque instant sur l'univers, prend soin de sa vie et des grands mouvements qui en sont la manifestation.

Balbus développe ensuite ce qu'il n'a fait qu'indiquer à la fin du second argument : le spectacle des merveilles du monde ; c'est la troisième preuve de la Providence. Après une des-

cription pleine de poésie et d'éloquence des beautés de la terre, du charme des fleurs et des plantes qui la décorent, Balbus parle aussi des mouvements du soleil et de la lune, des éclipses, des planètes et des étoiles ; il cite largement, sur ce sujet, le poème d'Aratus, que Cicéron avait traduit dans sa jeunesse. Passant ensuite aux animaux et aux plantes, il montre comment une intelligence et une providence admirables se révèlent dans toutes les parties des végétaux, dans l'instinct si varié de l'animal et si parfaitement approprié à ses divers besoins.

Et cependant l'univers n'est fait ni pour les astres matériels, ni pour les plantes, ni même pour les animaux. Au-dessus de toutes les merveilles du monde, il y a la merveille des êtres raisonnables, c'est-à-dire, les dieux et les hommes ; et c'est leur bien ou leur bonheur qui sont la véritable fin de l'univers. Balbus examine donc l'homme lui-même, sous le double point de vue de son être physique et de son être moral, et il conclut que, de toute façon, l'homme est l'objet d'un dessein providentiel. On en trouve la preuve dans la structure du corps humain, en général, et dans la perfection de chacun de nos sens, d'où résulte pour nous la possibilité des jouissances que nous réservent les arts. Mais l'homme est encore plus admirable si on le considère au point de vue moral. Le don de la pensée, qui le distingue si excellemment du reste des êtres, lui permet d'aspirer au plus beau des triomphes, celui de l'éloquence ; par la raison, il peut vaincre, non seulement les objets matériels qui s'opposent à la réalisation de ses besoins ou de ses plaisirs, mais les animaux eux-mêmes qu'il soumet à son empire et contraint à le servir.

Ce qui montre bien que l'homme est le but final de l'univers, ce sont les soins privilégiés que la Providence a de lui. Tout ce qui est utile dans la nature a été fait et préparé à cause de l'homme ; les mouvements des astres pour le charme de ses yeux ou l'élévation de son esprit ; les animaux pour lui plaire, l'aider dans ses travaux ou le nourrir de leur chair. Le monde est donc la cité universelle, la patrie commune des hommes et des dieux. A cette classe d'êtres supérieurs, il fallait un moyen spécial de communication : la Divination le leur fournit. Qu'elles soient le fruit d'un art ou celui d'une faculté naturelle, les pratiques de la Divination sont dignes de respect et fondées sur la raison ;

elles nous rapprochent des dieux et nous font participer à leur science et à leur prévoyance infaillible de l'avenir.

Voilà ce que fait la Providence pour l'homme en général ; mais il s'en faut bien que les individus eux-mêmes échappent à ses soins. On arrive à le démontrer en passant du général au particulier, et du grand au petit. — Nous pouvons considérer, en effet, la terre habitée comme une sorte d'île ; or cette île est composée de parties, comme l'Europe, l'Asie, l'Afrique, objet de la Providence des dieux ; dans ces parties elles-mêmes, on en distingue d'autres plus petites, des contrées particulières, des villes comme Rome ou Athènes, que les dieux conservent ou protègent. Il est donc vrai que la Providence ne s'étend pas seulement à l'universalité des choses, mais encore veille sur leurs détails. Enfin, les poètes, témoins de la tradition des peuples, nous racontent l'effet de la protection divine sur des individus en particulier ; l'influence des dieux sur les grands hommes qui, d'ailleurs, ne sont véritablement grands que par l'inspiration ou le secours divins.

On a remarqué sans doute combien la marche de ce dernier argument est embarrassée et pénible ; quels longs détours Balbus est obligé de suivre pour arriver à la démonstration de la Providence individuelle : c'est que les Stoïciens, tout en admettant la Providence divine, ne croyaient pas qu'elle descendît jusqu'aux menus détails, qu'ils jugeaient indignes de la Divinité.

Balbus termine l'exposition de son système en adjurant Cotta de mettre, en sa qualité de pontife, les ressources de son éloquence au service d'une si belle cause.

Troisième livre. — Cotta fait la critique de la doctrine des Stoïciens, comme il a fait plus haut, en répondant à Velléius, celle d'Epicure.

Si on lui demande son opinion comme pontife, Cotta s'en tient à la Religion nationale et aux enseignements des Pontifes, ses prédécesseurs. Il admet donc la Divination ; il croit à l'interprétation des présages ; il respecte toute la liturgie de Numa, dont les prescriptions fondèrent la première grandeur de Rome. Mais Cotta est aussi philosophe ; comme tel, il demande des preuves, et Balbus ne lui en a point donné.

Reprenant ensuite toute l'argumentation de Balbus, il divise sa réponse en quatre parties, comme Balbus a divisé

son exposition, et propose ses objections à chacune des preuves données par son ami.

Premièrement, Balbus n'a pas prouvé même l'existence des dieux. Il est vrai, dit Cotta, que l'existence de la Divinité ne saurait être contestée par un honnête homme; mais il est vrai aussi que le consentement universel ne prouve rien en faveur de cette existence; de l'aveu des Stoïciens, tous les hommes sont fous, excepté les Stoïciens : quelle force peut avoir le témoignage, même unanime, d'une collection de fous?

On ne peut pas conclure davantage du spectacle des cieux; il est absurde, en effet, d'affirmer comme certain que les astres sont des dieux, lorsque nous doutons même qu'ils soient des animaux.

Les autres arguments ont une force pareille. « Le monde, disent les Stoïciens, est parfait : donc il pense. » — Mais, répond Cotta, Rome est la plus belle ville du monde : faut-il admettre pour cela qu'elle pense? Nous voyons dans la fourmi le sentiment, l'instinct, une apparence de raisonnement et de mémoire que nous ne voyons pas dans Rome; nous dirons donc qu'une fourmi vaut mieux que Rome. Il aurait fallu dire que le monde vaut mieux que l'homme, est plus grand, plus fort, plus puissant que lui, si on le considère comme cause naturelle; il n'en est évidemment plus de même si nous le considérons comme cause intelligente. Cotta continue sa démonstration en montrant par des exemples l'absurdité de la conclusion stoïcienne.

Examinant ensuite si les astres sont des dieux, il n'a pas de peine à démontrer l'inanité des arguments de Balbus en faveur de cette thèse. La régularité de leurs mouvements? Mais le flux et le reflux sont des mouvements réguliers et périodiques; le flux et le reflux sont donc aussi des dieux; la fièvre a des retours réglés; la fièvre est-elle pareillement un dieu?

Les Stoïciens devraient, en outre, résoudre les objections de Carnéade. Ni le monde, ni les astres, dit ce philosophe, ne sauraient être des dieux; car le monde et les astres sont ou des corps inanimés ou des animaux; or, ni les uns, ni les autres ne peuvent être éternels, puisque les uns et les autres sont soumis à la décomposition. Cette condition les condamne, de plus, à la souffrance, qui est incompatible avec la Divinité. Enfin, on ne peut soutenir raisonnablement que le monde et les astres sont doués de vertus; où trouver

en eux la prudence, la justice, la tempérance et les autres vertus qui sont l'apanage nécessaire des dieux ?

Mais admettons que les Stoïciens aient la vérité ; le monde et les astres sont des dieux. Pourquoi, dès lors, tourner en ridicule les superstitions du vulgaire ? elles sont une conséquence logique de ce système. Nous disions plus haut que la fièvre, ayant des retours périodiques et réglés, avait ce qu'il faut pour être un dieu : les Stoïciens n'ont pas reculé devant cette conséquence et ils n'ont pas osé blâmer ceux qui ont bâti un temple à la Fièvre sur le mont Esquilin. Il est clair en effet que leur doctrine conduit logiquement à une multiplication de dieux sans mesure et sans fin.

Il serait intéresssant de connaître les objections élevées par Cotta contre la Providence stoïcienne : malheureusement, l'ouvrage de Cicéron présente ici une lacune considérable. Nous n'avons rien sur ce qu'il oppose à la sympathie des éléments, à l'ordre de la nature ; tout au plus quelques indications sommaires nous indiquent-elles, au chapitre IV[e], sur quelle base Cotta se proposait d'établir l'argumentation par laquelle il devait réfuter les opinions de Cléanthe et de Chrysippe sur l'ordre qui règne dans le monde.

La discussion reprend au passage où Cotta soutient la thèse singulière que la raison, loin d'être un bienfait des dieux, est au contraire un don funeste ; et que les animaux, avec leur instinct infaillible, sont bien mieux partagés que l'homme. A l'appui de cette opinion paradoxale, Cotta rappelle les abus célèbres que l'homme a faits de sa raison et les grands criminels qui ont déshonoré l'espèce humaine : d'où il conclut que les dieux ne sont pas bienfaisants pour l'homme. Il les compare à un père dénaturé, ou tout au moins imprudent, qui mettrait entre les mains de son enfant une arme dangereuse dont il sait bien qu'il pourra se blesser.

C'est l'éternelle objection du mal physique et du mal moral dont Cotta ne paraît pas avoir entrevu la solution : c'est un des points, en effet, que la Philosophie chrétienne a le plus inondé de sa lumière. Au succès des méchants qui scandalisait la justice et la raison de Cotta, le Christianisme oppose le contrepoids des peines ou des récompenses éternelles et le dogme régulateur du sacrifice et de la pénitence.

Sans dévoiler les derniers secrets de la liberté humaine et sans dire comment elle se concilie avec la prescience et la bonté divines, il donne cependant la plus complète satisfac-

tion aux instincts de la justice et aux exigences de la raison humaine.

Malgré leur dogme de la Providence, les Stoïciens, nous l'avons vu, étaient obligés d'admettre que les dieux ne s'occupent point des petites choses : *di non parva curant.* Ils ne disaient pas expressément que les petites gens étaient compris dans les petites choses ; mais on peut aisément le supposer, soit d'après les idées romaines, en général, soit aussi par les exemples que Balbus apporte pour prouver la Providence individuelle. Cotta trouve, avec raison, cette exclusion inconvenante pour l'infinie sagesse et l'infinie bonté des dieux. Il termine sa réfutation en faisant remarquer spirituellement aux Stoïciens que, là encore, ils sont en contradiction avec eux-mêmes, puisqu'ils déclarent, d'autre part, que ces mêmes dieux prennent la peine de nous envoyer des songes.

La conclusion que tire Cicéron lui-même de cette longue discussion est remarquable : « Après ces paroles, dit-il, nous nous séparâmes avec des sentiments divers ; Velléius jugeait que la thèse de Cotta était plus vraie, et moi, que celle de Balbus était plus vraisemblable. » — Cicéron ne se compromet pas.

IV. — LE CHRISTIANISME ET LE *de Natura Deorum*.

Tel est, dans ses grandes lignes et ses points essentiels, le *de Natura Deorum.* On peut, sur les questions qui y sont traitées, le considérer comme le résumé fidèle de la Philosophie païenne à l'époque de Cicéron, c'est-à-dire à l'époque la plus éclairée du monde romain. Il est, en outre, l'expression exacte de la Philosophie grecque dans ce qu'elle a produit de plus élevé ; nous pouvons donc considérer ce traité comme la mesure de l'élévation de l'esprit païen dans ses recherches sur Dieu. Enfin les personnages du dialogue appartiennent à la haute société romaine ; l'auteur, par son esprit et ses vastes connaissances, par l'importance de son rôle politique, est un des hommes les plus considérables de Rome et de l'histoire : Velléius était un avocat et, de plus, le premier de son temps dans la secte épicurienne ; les Romains égalaient Balbus aux Stoïciens les plus distingués de la Grèce ; Cotta était pontife et consul. Nous avons donc, à tous les

points de vue, dans l'ouvrage de Cicéron, la plus grande lumière que Rome ait pu recueillir avant Jésus-Christ sur Dieu, c'est-à-dire sur la question qu'il importe le plus à l'homme de connaître d'une manière certaine, et sur la constitution ou l'origine du monde.

Or, il est impossible de ne pas être frappé des efforts compliqués faits par ces personnages d'une rare intelligence pour n'arriver qu'au doute et à l'incertitude. C'est là, en effet, la conclusion de Cicéron : la thèse de Cotta lui paraît plus vraie ; celle de Balbus, plus vraisemblable ; et l'on sait que la thèse de Cotta consiste à démontrer que ses adversaires n'ont rien démontré. Voilà donc le dernier mot de celui qu'on a appelé le prince des philosophes romains, et qui mérite cet honneur, sinon par l'originalité ou la profondeur de ses idées, du moins par l'élégante clarté de sa belle exposition.

Nous sommes en face du dieu d'Épicure et du dieu des Stoïciens. Le dieu d'Épicure est-il un esprit ? est-il un corps ? Il paraît être un esprit, puisqu'il n'est soumis à aucune des infirmités des natures matérielles ; mais il paraît aussi avoir un corps, puisqu'il a une figure humaine. Quelle obscurité sur ses rapports, soit avec le monde physique, soit avec l'homme lui-même ? Et qu'est-ce que ce dieu sans prévoyance, sans providence, relégué comme un roi fainéant dans le fond inaccessible d'une demeure inconnue ?

Le dieu des Stoïciens paraît au premier abord se rapprocher davantage de nos idées chrétiennes ; sa providence est nettement affirmée. On reconnaît cependant l'orgueil romain ou l'embarras de la raison, dans cette restriction injurieuse tout à la fois pour la nature divine et pour la nature humaine, que Dieu ne s'occupe point des petites choses ; pour le romain Balbus, Dieu est une sorte de préteur supérieur.

Mais si nous retrouvons dans la thèse très nettement établie de la Providence quelques traits amoindris de notre Providence chrétienne, quelles inextricables difficultés pour déterminer la nature de ce Dieu lui-même ! C'est un principe actif, toujours agissant, principe d'ordre et d'harmonie ; voilà une part de vérité ; d'autre part, c'est le monde lui-même. Parce que nous remarquons dans les astres des mouvements réguliers, les astres sont intelligents et libres ; non seulement ils sont intelligents et libres, mais ils sont des dieux : comme si l'œuvre révélait sa propre intelligence, et non l'intelligence de l'ouvrier !

Mettons en face de ces rêveries de la philosophie antique la conception si admirable dans sa simplicité du Dieu révélé par le Christianisme. Notre Dieu est un esprit et rien en lui ne peut faire soupçonner même l'apparence d'un corps. Le petit enfant baptisé sait sur Dieu des choses plus précises et plus nettes que les plus grands philosophes; il sait que Dieu n'a ni corps ni aucune figure humaine; ce trait, simple et grand comme la lumière, dissipe les ombres amenées comme à plaisir autour de cette grande question. L'humble vieille femme ignore probablement ce que c'est que le principe actif; elle n'a pas la moindre idée de l'âme du monde; mais, à la place d'un dieu multiple, insaisissable Protée, astre dans les soleils, sève dans la plante, nombre et harmonie dans les mouvements de la matière, instinct dans l'animal et raison dans l'homme, elle connaît un Dieu personnel et qui réunit dans la pleine et idéale perfection de sa nature incommunicable toutes les perfections incomplètes de la créature. Elle sait que Dieu n'est pas le monde, et que le monde n'est pas dieu; que le monde a été créé de rien et que tout ce transport de matière d'un règne dans un autre, toutes ces mille transformations de l'énergie ne sont qu'un acte de la puissance divine. créant et conservant ce qu'elle a créé. Et la Providence elle-même, combien n'est-elle pas agrandie et rendue plus digne de Dieu ! Elle ne s'étend pas seulement aux grands mouvements du monde; elle ne veille pas seulement sur les génies illustres, sur les Coruncanius, sur les Paul-Emile ou sur les Scipion, mais aussi, et avec la même bonté, sur le moindre brin d'herbe, sur l'humble et sur le pauvre; et de cet homme ignoré de l'histoire, mais connu de son Dieu, il ne tombe pas un cheveu sans la permission divine.

Voilà les vraies idées de Dieu, l'idéal complet de la Providence; et voilà aussi la supériorité de la philosophie chrétienne.

L'étude de Dieu ne peut se séparer de deux autres qui forment, dans tous les siècles et dans tous les pays, le fond même de toute philosophie : nous voulons parler de l'âme humaine et du monde matériel.

Cicéron touche incidemment à ces deux grandes questions, en exposant les doctrines de l'Epicuréisme et du Stoïcisme. Là encore, au milieu de quelques lambeaux épars de vérité, nous retrouvons les mêmes erreurs ou la même incertitude.

Epicure, qui voit des atomes partout, en voit aussi dans l'âme : les atomes qui la forment sont ronds. Il admet cependant sa liberté ; mais quelle liberté! elle n'est autre chose qu'une des formes de la déclinaison (*clinamen*) par laquelle les atomes matériels ont la propriété de changer la direction de leur mouvement. Comme Dieu lui-même, l'âme n'est proprement ni esprit ni matière : elle est tout à la fois l'un et l'autre. Pour les Stoïciens, l'âme est distincte de la matière par ses opérations, mais n'en est point séparée par sa nature ; elle est donc destinée à périr avec elle ou à se perdre, comme suprême espérance, dans l'âme universelle du monde. Dans les deux systèmes, comme on le voit, la spiritualité et l'immortalité de l'âme, sans être absolument niées, reposent sur des bases si fragiles qu'on a pu en déduire très logiquement le plus pur matérialisme.

Combien la Psychologie chrétienne nous donne de l'homme une idée plus grande et plus noble ! Appuyée sur la révélation, elle établit clairement que l'âme est simple, spirituelle et immortelle et, tranchant nettement la question de son origine, elle en fait un souffle de vie qui vient de Dieu, mais non une émanation physique de la Divinité, à la façon des Stoïciens. L'âme est créée par Dieu ; de là ses relations avec l'Etre infini ; mais elle n'est pas Dieu même, et la séparation du fini et de l'infini est maintenue dans sa limite infranchissable. Il n'est pas besoin de faire remarquer combien le système de morale qui résulte de ces idées chrétiennes sur l'âme et sur Dieu, élève l'homme et le met au-dessus du plaisir d'Epicure et de l'orgueilleuse impassibilité des disciples de Zénon.

Enfin, le christianisme seul nous donne encore les principes de la vraie cosmologie. Tandis que les Epicuriens expliquent la formation du monde par le concours fortuit des atomes, dont ils négligent d'ailleurs de faire connaître l'origine, la Genèse nous révèle, avec une simplicité sublime, le fait divin de la création. Sans doute elle ne fait pas connaître dans les derniers détails les mystères des époques géologiques ; elle laisse aux recherches curieuses de la science le mode et la durée des transformations successives du monde ; mais les grands contours de la vérité sont clairement tracés et nettement définis : le monde a été créé ; il a été créé dans le temps, et la puissance qui l'a créé veille à sa conservation. Il n'y a plus besoin, dès lors, de cette âme du monde, où les-

Stoïciens cherchaient la cause de l'ordre matériel et du mouvement des astres : l'infinie Puissance, qui a tiré du néant la matière des astres eux-mêmes, est aussi l'infinie Sagesse qui dirige et conserve l'harmonie de leur course. Ainsi, rien d'essentiel ne reste obscur ou inexpliqué: tout se trouve dans un merveilleux accord avec la sagesse de Dieu et la dignité de l'homme, fait à l'image de Dieu, pour le connaître, l'aimer et le servir.

Nous n'avons rien dit de la perfection littéraire du *de Natura Deorum* : il faudrait répéter les éloges séculaires de cette langue sans rivale. Tout a été dit, depuis et avant Quintilien, sur cette phrase d'une rhétorique si consommée, sur cette élégance qui ne se dément jamais, sur cet art merveilleux de décorer la pensée la plus rebelle des plis harmonieux de la phrase oratoire. Cicéron est orateur partout ; on dirait qu'il a toujours devant lui un auditoire difficile à convaincre et qu'il faut charmer. Ses écrits philosophiques sont encore des plaidoyers : sa discussion est vive, pleine d'animation et d'esprit, abondante d'arguments et de preuves d'une force inégale, mais qui séduisent toujours et donnent souvent l'illusion d'une véritable persuasion.

Ces qualités générales se retrouvent à un haut degré dans le *de Natura Deorum ;* le second livre surtout, qui, par la nature même des questions qu'il soulève, prête le plus aux grands mouvements de l'orateur, est aussi le plus éloquent des trois. Nous citerons, en particulier, la démonstration célèbre de l'âme du monde (XII-XV), admirable de verve et d'entraînement, et celle de la Providence (XXIX-XLVI), où les arguments les plus variés et les plus ingénieux sont revêtus des formes les plus brillantes de l'éloquence et de la poésie.

Nous nous sommes servi, pour la constitution du texte et en général pour autoriser les rares nouveautés d'orthographe latine que nous y avons introduites, des éditions allemandes de Muller (Leipsik, 1884) et de Schœmann (Berlin, 1876).

La grande édition anglaise de Mayor (Cambridge, 1880) et l'excellente édition française de M. Eugène Maillet (Paris, 1886), nous ont fourni plusieurs notes intéressantes et quelques éclaircissements précieux.

M. T. CICERONIS

DE NATURA DEORUM

LIBER SECUNDUS

PROOEMIUM

I. — Réflexions échangées entre les personnages du dialogue. — Balbus expose et divise le sujet qu'il va traiter.

1. Velleius félicite Cotta qui vient de réfuter la doctrine épicurienne.
2. Balbus témoigne le désir d'entendre Cotta.
3. Balbus consent à exposer la doctrine stoïcienne. — En ce qui concerne les dieux, elle se réduit à quatre points principaux : Existence des dieux, — Nature des dieux, — Providence des dieux sur le monde en général. — Providence des dieux sur l'homme en particulier.

I. — 1. Quae[1] quum Cotta dixisset, tum Velléius : Ne ego, inquit, incáutus[2], qui cum Académico[3] et eódem rhetóre[4] cóngredi conátus sim[5]! Nam neque indisértum

I. 1. *Quae*. — C'est-à-dire la réfutation des idées épicuriennes sur la nature des dieux :.. *Qua eloquentia falsos deos sustulit* (ibid. 2).

2. *Incautus*. — Maladroit, malavisé, imprudent.

3. *Academico*. — De la secte des Académiciens. Les Académiciens suivirent d'abord les doctrines de Platon ; plus tard, ils se partagèrent en diverses écoles auxquelles on donna, par ordre chronologique, les noms d'ancienne, de moyenne, de nouvelle, de quatrième et de cinquième Académie. Le nom de Cicéron se rattache à la moyenne Académie, dont le principal dogme était que l'homme ne peut, en toutes choses, arriver qu'à la vraisemblance. (Cf. P. Regnault, *Histoire de la Philosophie*, pp. 30-38, Poussielgue, Paris. — Désormais, nous indiquerons cet ouvrage par *Hist. de la Phil.* et le Cours de Philosophie du même auteur par *Cours de Phil.*)

4. *Rhetore*. — Ce mot a deux sens : il signifie tantôt le *rhéteur*, c'est-à-dire un professeur de rhétorique, tantôt un orateur possédant à fond les règles et la pratique de son art. Le premier sens implique ordinairement, soit en latin, soit en français, une idée défavorable, et semble exclure les qualités de l'orateur ; c'est le second sens qu'il faut prendre ici : *Rhetore* für *oratore*, dit Schœmann.

5. *Conatus sim*. — *Conatus sum*, d'après Lemaire et plusieurs manuscrits.

Académicum pertimuíssem, nec sine ista philosóphia rhetórem quamvis eloquéntem; neque enim flúmine contúrbor inánium verbórum nec subtilitáte sententiárum, si oratiónis est síccitas [6]. Tu autem, Cotta, utráque re valuísti; coróna [7] tibi et júdices defuérunt. Sed ad ista álias [8]; nunc Lucílium [9], si ipsi cómmodum est, audiámus.

2. Tum Balbus : Eúndem équidem mallem audíre Cottam, dum, qua eloquéntia falsos deos sústulit, eádem veros indúcat. Est enim et philósophi et pontíficis et Cottæ [10] de dis immortálibus habére non errántem et vagam, ut Académici, sed, ut nostri, stábilem certamque senténtiam. Nam contra Epicúrum satis superque dictum est; sed áveo audíre, tu ipse, Cotta, quid séntias. — An, inquit, oblítus es, quid inítio díxerim [11], facílius me, tálibus præsértim de rebus, quid non sentírem, quam quid sentírem, posse dícere?

3. Quod si habérem áliquid, quod liquéret, tamen te vicíssim audíre vellem, quum ipse tam multa dixíssem. — Tum Balbus : Geram tibi morem, et agam quam brevíssime pótero; étenim convíctis Epicúri erróribus longa de mea disputatióne detrácta orátio est. Omníno dívidunt

6. *Orationis siccitas.* — Cicéron est toujours orateur, même dans ses ouvrages philosophiques, et son génie oratoire se trouvait mal à l'aise dans les formules sèches de Zénon. Au chap. VII, 20, il revient sur cette idée qu'il avait déjà exprimée dans le traité des *Lois* (I, 13, 36).

7. *Corona.* — Auditoire, cercle d'auditeurs. En mauvaise part, *corona* est ce que nous appelons *la galerie.*

8. *Sed ad ista alias.* — Sous-entendu : *dicam.*

9. *Lucilium.* — Il s'agit de Balbus.

10. *Et philosophi et pontificis et Cottæ.* — Cotta était tout à la fois philosophe et pontife : il s'agit donc ici du même personnage. Balbus exprime cette idée presque dans les mêmes termes au chap. LXVII de ce livre, et Cotta lui-même, au livre III, 2. Il n'est donc pas nécessaire d'introduire ici l'hypothèse d'un quatrième personnage, Lucius Cotta, frère de Caïus, l'interlocuteur désigné par Cicéron. Il faut entendre : La défense de cette thèse est digne de Cotta, comme citoyen (*Cottæ*), comme pontife et comme philosophe.

11. *Initio dixerim.* — (I, 60) Cotta fait connaître sa répugnance à dire ses idées personnelles sur la nature des dieux : « *Roges me, quid, aut quale sit deus; auctore utar Simonide.* » On sait que Simonide, interrogé par Hiéron sur la nature des dieux, demanda tout d'abord au prince un jour pour étudier la question : le lendemain, il en demanda deux, puis quatre, et ainsi de suite, en doublant à chaque fois le nombre des jours, à cause des difficultés qu'il découvrait dans cette étude.

nostri totam istam de dis immortálibus quæstiónem in partes quáttuor. Primum docent esse deos; deínde, quales sint; tum, mundum ab iis administrári; postrémo, consúlere eos rebus humánis. Nos autem hoc sermóne, quæ prióra duo sunt, sumámus; tértium et quartum, quia majóra sunt, puto esse in áliud tempus differénda. — Minime vero, inquit Cotta; nam et otiósi sumus et iis de rebus ágimus, quæ sunt étiam negótiis anteponéndæ.

PARS PRIMA

(II-XVI) — EXISTENCE DES DIEUX

II. — L'existence des dieux n'a pas besoin d'être démontrée : le spectacle des cieux, — la foi constante du genre humain — et l'intervention directe des dieux dans les grands événements de l'histoire romaine, en sont des preuves irrécusables.

4. Spectacle du ciel. — Témoignage d'Ennius.
5. Consentement universel du genre humain.
6. Intervention directe des dieux.

II. — 4. Tum Lucílius : Ne egére quidem vidétur, inquit, oratióne prima pars. Quid enim potest esse tam apértum tamque perspícuum, quum cœlum suspéximus [1] cœléstiaque contempláti sumus, quam esse áliquod numen præstantissimæ mentis [2], quo hæc regántur? Quod ni ita esset, quî potuísset asséusu ómnium dícere Ennius :

Aspice hoc sublíme candens, quem ínvocant omnes Jovem [3],

illum vero et Jovem et dominatórem rerum et ómnia nutu regéntem et, ut idem Ennius,

...... patrem divumque hóminumque [4],

II. 1. *Suspéximus.* — Cicéron développe très clairement cette même idée dans le *de Responsis haruspicum.*

2. *Numen præstantissimæ mentis.* — *Numen* signifie proprement un mouvement de tête exprimant une volonté ; l'action, la puissance de la divinité, plutôt que la divinité elle-même. « *Numen, quasi nutus Dei et potestas dicitur,* » dit Festus. C'est par une espèce de métonymie que l'action de la Divinité se prend pour la Divinité elle-même. Il faut donc traduire : la volonté puissante d'une intelligence (*mentis*) supérieure.

3. Vers trochaïque tiré de la tragédie de *Thyeste* ; on le retrouve dans ce livre (XXV) et dans le III[e] livre, IV, 16.

4. *Hominumque.* — C'est la traduction littérale de l'expression homérique : Πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε. Il faut remarquer toutefois que *pater* n'a pas ici le même sens dans les deux langues : pour les Stoïciens, *pater* est synonyme de créateur ; chez Homère et les autres poètes, suivant la remarque d'Aristote et de Dion Chrysostome, cette dénomination indique seulement une souveraineté paternelle. (ARIST., *Polit.* I, 12. DION CHRYS., *Or.* XII, 75.)

et præséntem et præpoténtem deum? Quod qui dúbitet, haud sane intélligo, cur non idem, sol sit an nullus sit, dubitáre possit. Qui [5] enim est hoc illo evidéntius?

5. Quod nisi cógnitum comprehénsumque ánimis [6] haberémus, non tam stábilis opinio permanéret, nec confirmarétur diuturnitáte témporis, nec una cum sæculis ætátibusque hóminum inveterári potuisset. Etenim vidémus céteras opiniónes fictas atque vanas diuturnitáte extabuísse. Quis enim hippocentáurum fuisse aut Chimǽram putat? quæve anus tam excors [7] inveniri potest, quæ illa, quæ quondam credebántur, apud inferos porténta extimészcat? Opiniónum [8] enim comménta delet dies, natúræ judícia confírmat. Itaque et in nostro pópulo et in céteris cultus religiónumque sanctitátes [9] exsistunt in dies majóres atque melióres.

6. Itaque évenit non témere nec casu, sed, quod et præséntes sæpe di vim suam declárant; ut et apud Regillum [10] bello Latinórum, quum A. Postúmius dictátor cum Octávio Mamilio Tusculáno prǽlio dimicáret, in nostra ácie Castor et Pollux [11] ex equis pugnáre visi sunt,

5. *Qui.* — Lemaire écrit *quid* ; les meilleures éditions récentes portent *qui.*

6. *Cognitum comprehensumque animis.* — Une conception naturelle à notre esprit ; une notion innée qui fait, pour ainsi dire, partie de notre esprit. Les idées naturelles ne font que s'affermir davantage avec le temps; les idées adventices s'affaiblissent au contraire et finissent par disparaître.

7. *Excors.* — *ex-corde*, insensé. Pour comprendre la valeur de cette expression, il faut se rappeler que les anciens considéraient le cœur comme étant le siège de la pensée.

8. *Opinionum.* — Nous dirions aujourd'hui : ce qui est affaire d'opinion passe avec le temps; ce qui est fondé sur la nature demeure. Remarquons, en passant, que Cicéron appelle assez dédaigneusement *opinionum commenta*, les choses extraordinaires que l'on racontait des enfers.

9. *Religionum sanctitates.* — C'est-à-dire : *religiones sancte habitæ et observatæ.*

10. *Regillum.* — Les Latins ayant pris les armes en faveur des Tarquins qui avaient été chassés de Rome, furent battus par le dictateur Postumius Albus, sur le territoire de Tusculum, l'an de Rome 258.

11. *Castor et Pollux.* — C'étaient les Dioscures; on les appelait encore Tyndarides, comme Cicéron le fait un peu plus loin; souvent aussi on les désignait sous le nom collectif de *Castores.*

On n'est pas d'accord sur l'origine du culte des Dioscures; les uns, comme M. Duruy (*Hist. des Rom.* I), le font venir de Samothrace et l'identifient avec celui des Cabires; d'autres, comme Preller, croient qu'il est originaire de la Grèce; mais tous s'accordent à faire des Dioscures des dieux cosmiques, les personnifications du feu terrestre et du feu céleste. Rome adopta leur

et recentióre memória iidem Tyndáridæ Persem victum [12] nuntiavérunt. P. enim Vatínius, avus hujus adolescéntis [13], quum e præfectúra Reátina Romam veniénti noctu duo júvenes cum equis albis [14] dixíssent regem Persem illo die captum, senátui nuntiávit; et primo quasi témere de re pública locútus [15] in cárcerem conjéctus est, post a Paulo lítteris allátis, quum idem dies constitisset, et agro a senátu et vacatióne [16] donátus est. Atque étiam quum ad flúvium Sagram [17] Crotoniátas Locri máximo prælio devicíssent, eo ipso die audítam esse eam pugnam ludis Olýmpiæ memóriæ próditum est. Sæpe Faunórum [18] vo-

culte sous les Tarquins, et parmi les autres villes latines, Tusculum surtout paraît leur avoir été dévouée. Les interventions merveilleuses qu'on leur prêtait, soit en faveur de Rome, au lac Régille; soit en faveur des alliés de Rome, les Locriens, près du fleuve Sagra, décidèrent les Romains à leur bâtir un temple et à établir, le 15 juillet, une fête annuelle en leur honneur. Les chevaliers la célébraient en faisant une procession solennelle, qu'ils appelaient *transvectio*, et où ils étalaient leurs plus riches équipements.

12. *Persem victum.*— Il s'agit de la victoire remportée par Paul-Emile en 586, à Pydna, sur Persée, roi de Macédoine.

13. *Hujus adolescentis.*— C'est-à-dire d'un personnage encore vivant et qui est parfaitement connu (*hujus*). Cicéron a prononcé un discours en faveur de ce Vatinius.

14. *Equis albis.* — Ce fait est raconté aussi par Valère-Maxime, I, 8; par Frontin, *Stratag.* I, 2, 8; et par Lactance, *Div. Inst.*, III, 7. — En attribuant aux Dioscures des chevaux blancs, Cicéron fait plus que de raconter une simple circonstance; il est un témoin de la tradition et des croyances qui faisaient de Castor et de Pollux les dieux de la lumière. Voir Ovide (*Métamorph.* VIII, 372); Pindare (*Pyth.* I, 127), où il les appelle λευκοπώλους, et enfin Euripide (*Hec.* 646), qui leur donne une épithète semblable; λευκίππους.

15. *Quasi temere de re publica locutus.*— Probablement en vertu de la compétence que le sénat partageait avec les édiles sur les mesures de police et de sécurité publique.

16. *Vacatione.*— La *vacatio* était surtout l'exemption du service militaire; elle dispensait aussi quelquefois de certaines charges publiques onéreuses pour celui qui devait les remplir.

17. *Fluvium Sagram.* — Ce petit fleuve séparait le territoire des Crotoniates de celui des Locriens; le combat dont il est ici question eut lieu environ l'an 580 av. J.-C.

18. *Faunorum.* — Les Faunes et la race des divinités des forêts se rattachent tous à Faunus, un des dieux italiques les plus anciens et les plus nationaux. Faunus apparaît toujours avec les attributs de la bonté et de la bienveillance : c'est un génie protecteur des montagnes et des forêts, et sous son influence bienfaisante les mœurs s'adoucissent; il est aussi un dieu prophète. Il se manifestait quelquefois en faisant entendre une voix formidable, destinée probablement à effrayer les ennemis de ses protégés ou à rappeler à ses dévots négligents quelque circonstance oubliée de son culte. On l'adorait ordinairement dans les bois ou en plein air. Les Lupercales étaient la plus solennelle de ses fêtes; elles se célébraient à la campagne aux

ces exauditæ, sæpe visæ formæ deórum quemvis non aut hébetem aut ímpium deos præséntes esse confitéri coegérunt.

III. — La prédiction et le pressentiment de l'avenir prouvent l'existence des dieux. — Cicéron emprunte des exemples à l'histoire du peuple romain et à celle des peuples étrangers.

7. Exemples de P. Claudius et de Junius.
8. Exemple de C. Flaminius.
9. Exemple de l'Étrusque Attius Navius.

III.—7. Prædictiónes[1] vero et præsensiónes rerum futurárum quid álind declárant nisi homínibus ea[2] osténdi, monstrári, portendi, prædici? ex quo illa osténta[3], monstra, porténta, prodigia dicúntur. Quod si ea ficta crédimus licéntia fabulárum, Mopsum[4], Tirésiam, Amphiá-

nones de décembre, et à Rome le 15 février. Ce jour, spécialement consacré à Faunus, prit de là le nom de *februatus*, du mot latin *februare* (purifier), qui resta, par extension, au mois de février (*februarius*) tout entier.

Horace (*Od.* III, 18) résume très fidèlement la croyance populaire au sujet de Faunus.

III. 1. *Prædictiones*. — Les prédictions ; *præsensiones*, les pressentiments.

2. *Ea*. — Sous-entendu *prædictiones* et *præsensiones*.

3. *Ostenta* (ostendi), *monstra* (monstrari), *portenta* (portendi), *prodigia* (prædici). — L'idée générale et commune exprimée par ces quatre mots et les verbes correspondants, est celle d'apparitions surnaturelles frappant non seulement les personnes versées dans l'art d'interpréter les signes, mais aussi le vulgaire, et qu'un devin explique seulement avec une plus grande exactitude. L'idée précise exprimée par *ostentum*, c'est le merveilleux et le grandiose ; par *monstrum*, le côté contre nature et hideux ; par *portentum*, le côté effrayant, l'annonce du danger, et par *prodigium*, celle de la portée et des conséquences du phénomène. — Cf. *De Divin.* I, 42.

4. *Mopsum... Helenum*.

Mopsus. — Il y a eu deux devins grecs de ce nom : l'un, compagnon des Argonautes, paraît avoir été le plus célèbre ; l'autre, fils d'Apollon et de Manto, avait un oracle à Malle, en Cilicie.

Tiresias, était le devin de Thèbes. Il fut frappé de cécité, les uns disent par Minerve, d'autres par Junon. Il joue un grand rôle dans l'histoire d'Œdipe et de Jocaste, et en particulier on le voit paraître dans les tragédies des *Sept contre Thèbes*, d'*Œdipe-Roi* et d'*Antigone*.

Amphiaraus. — Il était fils d'Oiclès ; connaissant, en sa qualité de devin, le sort qui l'attendait à la guerre de Thèbes, il s'était caché pour ne point y aller. La trahison de sa femme Ériphyle le fit découvrir ; il

raum, Calchántem, Hélenum (quos tamen aúgures ne ipsæ quidem fábulæ ascivíssent, si res omnino repudiáret [5]), ne doméstieis [6] quidem exémplis docti numen deórum comprobábimus? Nihil nos P. Claúdii [7] bello Púnico primo teméritas movébit, qui étiam per jocum deos irridens, quum cávea liberáti pulli [8] non pasceréntur, mergi eos in aquam jussit, ut bíberent, quóniam esse nollent? qui risus classe devícta multas ipsi lácrimas, magnam pópulo Románo cladem [9] áttulit. Quid? cóllega ejus Július [10] eódem bello nonne tempestáte classem amísit, quum auspiciis [11] non paruísset? Itaque Claúdius a pópulo condemnátus est, Június necem sibi ipse conscívit.

8. C. Flamínium [12] Cœ́lius [13] religióne negléeta [14] ceci-

marcha donc avec les autres et disparut dans un précipice. Dans la suite on en fit un demi-dieu et on lui bâtit à Orope, en Béotie, un temple qui était encore célèbre par ses oracles, au temps de Constantin. Amphiaraüs est un des principaux personnages des *Sept contre Thèbes.*

Calchas. — C'est le devin célébré par Homère; celui à qui rien n'est caché, ni le présent, ni le passé, ni l'avenir :

Ὃς ᾔδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα
[πρό τ' ἐόντα. (*Iliade*, I, 69.)

Helenus, fils de Priam, fut esclave de Pyrrhus et devint l'époux d'Andromaque. C'est lui qui prédit à Enée sa fortune future. (*En.* III, 245.)

5. *Res omnino repudiaret.* — Si la chose répugnait *absolument.* Cette nuance est à remarquer.

6. *Domesticis.* — Par des exemples empruntés à notre *propre* histoire.

7. *P. Claudii.* — Claudius Pulcher, qui fut défait par Adherbal, en 505 av. J.-C., à Drépane, dans une bataille navale livrée contre les Carthaginois.

8. *Pulli.* — Les poulets sacrés. Le *templum*, ou espace délimité pour l'observation des signes, était tracé sur le sol; le *pullarius* y apportait la cage et l'ouvrait, puis donnait à manger aux poulets. Quand ils se jetaient avec avidité sur le grain, surtout quand ils en laissaient tomber de leur bec, le présage était heureux. (DURUY, *Hist. des Rom.* I, 319.)

9. *Cladem.* — Balbus rapporte ici les faits qui sont favorables à sa thèse; mais Tite-Live (X, 40) en raconte d'autres qui le sont moins. Il dit, en effet, que Papirius engagea contre les Samnites une bataille où il fut vainqueur, malgré les auspices défavorables; il est vrai que le *pullarius* y fut tué.

10. *Junius.* — Il s'agit de Junius Pullus, qui fit naufrage à Pachynum, en 249.

11. *Auspiciis non paruisset.* — Il s'était mis en mer sous des auspices défavorables.

12. *C. Flaminium.* — C. Flaminius Nepos, qui fut tué dans la bataille livrée contre Annibal sur les bords du lac Trasimène, en 217 av. J.-C.

13. *Cœlius.* — Cœlius Antipater, annaliste romain de la première moitié du VIIe siècle, avait écrit l'histoire de la seconde guerre punique. Cicéron (*De Legg.* I, 2) dit de lui : « *Paulo inflavit vehementius, habuitque vires agrestes ille quidem et horridas, sine nitore ac palæstra.* »

14. *Religione neglecta.* — Flaminius avait, sous ce rapport, failli en plus d'un point : d'abord, il était parti quoique les poulets sacrés eussent refusé de manger; ensuite, avant

disse apud Trasúmenum scribit cum magno rei públicæ vúlnere. Quorum exitio intélligi potest, eórum impériis rem públicam amplificátam [15], qui religiónibus paruíssent. Et si conférre vólumus nostra cum extérnis, céteris rebus aut pares aut étiam inferióres reperiémur, religióne, id est cultu deórum [16], multo superióres.

9. An Attii Návii [17] lituus ille, quo ad investigándum suem regiónes víneæ terminávit, contemnéndus est? Créderem, nisi ejus augúrio rex Hostílius [18] máxima bella gessísset : sed negligéntia nobilitátis augúrii disciplína omíssa, véritas auspiciórum spréta est, spécies tantum reténta [19]. Itaque máximæ rei públicæ partes, in his bella,

la bataille, il était tombé, ainsi que son cheval, devant la statue de Jupiter Stator; enfin, au moment de livrer le combat, le porte-enseigne du premier manipule des hastaires ne put arracher du sol son étendard.

15. *Rem publicam amplificatam.* — Il y a là une idée profondément religieuse et comme on en trouve beaucoup de semblables dans les ouvrages de Cicéron. C'est, d'ailleurs, sur la religion même que reposait tout l'édifice du peuple romain; ses premiers rois furent aussi ses premiers pontifes, sinon ses premiers dieux; et la suprématie du pouvoir civil se confondit toujours avec la suprématie du pouvoir religieux. Montesquieu est d'accord avec Cicéron lorsqu'il signale comme une des causes de la corruption des Romains, et, par suite, de leur décadence, l'introduction des doctrines d'Épicure qui détruisirent l'autorité de la religion, « le meilleur garant que l'on puisse avoir des mœurs des hommes, et du même coup, ruinèrent la fidélité des serments, une des forces de Rome. » (*Consid. sur la grand. et la décad. des Romains*, chap. x.) Toutefois, le génie si clairvoyant de Bossuet ne signale pas cette raison.

16. *Religione, id est cultu deorum.* — Cicéron révèle ici un des côtés les plus curieux de la religion romaine : le formalisme. Pour beaucoup de Romains, en effet, — et Cicéron était de ces Romains-là, — la religion était presque tout entière dans le respect extérieur des dieux et l'observance rigoureuse des rites prescrits. Voir Boissier, *Études sur Varron*, p. 297, et aussi quelques pages très spirituelles sur le *caractère minutieux et formaliste des pratiques de la Religion romaine*, dans l'ouvrage de ce nom, t. I, pp. 12 et suiv.

17. *Attii Navii.* — Voir Tite-Live, I, 36, et *De Divinatione*, I, 31. — Attius gardait ses pourceaux et il en perdit un; il fit vœu de consacrer au dieu qui le lui ferait retrouver, le plus beau raisin de sa vigne. Le pourceau fut retrouvé; Attius, alors, partagea sa vigne en quatre régions et consulta les oiseaux, qui ne lui donnèrent aucun signe favorable pour les trois premières. Il chercha donc dans la quatrième et y trouva un raisin d'une grosseur extraordinaire. — Cicéron décrit ainsi le *lituus* ou bâton augural : *Incurvum et leviter a summo inflexum bacillum* (*De Divin.* I, 30).

18. *Hostilius.* — Il y a là une inexactitude historique : le fait raconté par Balbus s'est passé sous Tarquin l'Ancien.

19. *Species tantum retenta.* — Tout ce passage, et ce dernier trait surtout, indiquent ce qu'était devenue la religion des augures et des aus-

quibus rei públicæ salus continétur, nullis auspíciis administrántur; nulla perémnia [20] servántur, nulla ex acumínibus [21]; nulla quum viri vocántur [22], ex quo in procinctu testaménta [23] periérunt [24]. Tum enim bella gérere nostri duces incipiunt, quum auspícia posuérunt [25].

10. At vero apud majóres tanta religiónis vis fuit, ut quidam imperatóres étiam se ipsos dis immortálibus cápite veláto verbis certis pro re pública devovérent [26]. Multa ex Sibyllínis [27] vaticinatiónibus, multa ex harúspicum respónsis commemoráre possum, quibus ea confirméntur, quæ dúbia némini debent esse.

pices à l'époque de Cicéron ; la conviction religieuse manquait, il n'en restait plus que la forme, *species*. — Cf. Duruy, *Hist. des Rom.* III, passim.

20. *Peremnia.* — C'étaient les auspices que l'on prenait en traversant un fleuve ou même un ruisseau provenant d'une source sacrée. Dans l'*Enéide* (IX, 23), Virgile nous indique tout à la fois cette cérémonie et le rite avec lequel on l'accomplissait.

21. *Ex acuminibus.* — Cet auspice était tout militaire, dit Cicéron ; *auspicium totum militare* (*De Div.* II, 36, 77). On ne peut découvrir avec certitude en quoi il consistait ; étaient-ce les pointes des lances desquelles s'échappaient quelquefois des lueurs électriques ou phosphorescentes, ce qui paraît probable ; ou bien le sommet de la flamme des feux du sacrifice, ou même l'extrémité du bec des oiseaux ? on ne le sait au juste.

22. *Quum viri vocantur.* — Il s'agit ici, non pas de l'appel sous les drapeaux, comme nous dirions aujourd'hui ; mais du moment précis où les soldats allaient en venir aux mains avec l'ennemi : *Quum viri ad prælium faciendum in aciem vocabantur.* A ce moment, et pendant que les rangs de l'armée se formaient, le général prenait les auspices. (A. Gell. XV, 27, 3).

23. *In procinctu testamenta.* — Testaments faits par les soldats dans la tenue même du combat.

24. *Perierunt.* — Cessèrent. Les soldats faisaient les testaments *in procinctu*, pendant que le général prenait les auspices ; lorsque cette observance ne fut plus gardée, le temps leur manqua.

25. *Auspicia posuerunt.* — Les généraux romains étaient souvent des proconsuls ou des propréteurs qui n'avaient plus, à l'époque de Cicéron, le droit de prendre les auspices (*De Div.* II, 36). — Cf. les *Institutions de Rome*, par MM. Robiou et Delaunay, t. I, p. 407.

26. *Devoverent.* — On connaît l'exemple célèbre des deux Décius Mus : l'un, le père, se dévoua pendant la guerre contre les Latins, en 415 ; l'autre, le fils, pendant la guerre contre les Gaulois, en 457. — Voir Tite-Live, VIII, 8 ; X, 28.

27. *Sibyllinis.* — Les livres Sibyllins étaient un recueil de prédictions attribuées surtout aux Sibylles de Cumes et d'Erythrée. On a discuté beaucoup sur l'origine de l'inspiration qui dévoilait l'avenir aux Sibylles ; il est difficile, toutefois, de nier complètement une inspiration quelconque en présence de la strophe fameuse du *Dies iræ* :

Dies iræ, dies illa
Solvet seclum cum favilla,
Teste David cum Sibylla.

IV. — L'existence des dieux prouvée par l'institution des Augures et des Haruspices.

10. Curieux événement qui se passe à l'installation comme consuls de P. Scipion et de C. Figulus.
11. Leur élection cassée par le sénat.
12. La fausseté de certaines prédictions ne prouve rien contre la science des augures.

IV. — Atqui et nostrórum áugurum et Etruscórum harúspicum[1] disciplínam in P. Scipióne et C. Figulo consúlibus res ipsa probávit; quos quum Ti. Grácchus[2], consul iterum creáret, primus rogátor[3], ut eos réttulit, íbidem est repente mórtuus. Grácchus quum comítia nihilóminus peregisset, remque illam in religiónem[4] pópulo venisse sentíret, ad senátum réttulit. Senátus, quos ad soléret[5], referéndum cénsuit. Harúspices introdúcti respon-

IV. 1. *Augurum... Haruspicum.* — Il y avait une double différence entre les Augures et les Haruspices; une d'origine, et une de pouvoir. Les Augures appartenaient à l'ancienne religion romaine et étaient romains. Ils étaient chargés de reconnaître, à des signes déterminés par le recueil des rites, la volonté de Jupiter exclusivement, et sur un objet unique et également déterminé. L'art augural s'exerçait surtout par la voie des auspices ou l'observation du vol des oiseaux, ou de la manière dont ils mangeaient; ce dernier mode était connu sous le nom de *tripudium*.

Les Haruspices, au moins dans l'origine, étaient des Toscans; de là, l'apostrophe de Gracchus : « *An vos, Tusci ac barbari,* » que nous voyons, quelques lignes plus loin, adressée à ces personnages. Ils ne prenaient pas les auspices comme les Augures, et leur pouvoir divinatoire ne s'exerçait pas seulement sur un objet en particulier; ils se flattaient d'une connaissance beaucoup plus large de l'avenir et de pouvoir conjurer pour longtemps, sinon pour toujours, la colère des dieux. Tandis que les Augures ne pouvaient s'adresser qu'à Jupiter, les Haruspices consultaient ou conjuraient tous les dieux; enfin, leur art divinatoire s'exerçait particulièrement par l'observation des entrailles des victimes. Les Haruspices, quoique fort employés, étaient peu considérés.

2. *Ti.* (Sempronius) *Gracchus.* — Le père des deux célèbres tribuns du peuple. Il fut consul pour la première fois avec Claudius Pulcher en 577, et la seconde avec Juventius Thalna, en 591 de Rome.

3. *Primus rogator.* — Un de ceux que le président des comices désignait pour chaque scrutin et qui devaient lui remettre les votes. — *eos rettulit,* — qu'ils avaient recueillis.

4. *In religionem.* — *In religionem venire,* causer du *scrupule.* — L'accident rapporté ici pouvait faire soupçonner au peuple que toutes les cérémonies religieuses prescrites pour l'ouverture des comices n'avaient pas été convenablement et intégralement observées; dans ce cas, l'élection des consuls eût été nulle de plein droit.

5. *Quos ad soleret.* — C'est-à-dire au collège des Augures qui rendait un *decretum.* Après cette déclaration

dérunt non fuísse justum [6] comitiórum rogatórem [7].
11. Tum Grácchus, ut e patre audiébam, incénsus ira : « Itane vero? ego non justus, qui et consul rogávi et augur et auspicáto [8]? an vos, Tusci et bárbari, auspiciórum pópuli Románi jus tenétis et intérpretes esse comitiórum potéstis? » Itaque tum illos exíre jussit. Post autem ex provincia [9] litteras ad collégium misit se, quum légeret libros [10], recordátum esse vítio sibi tabernáculum captum [11] fuísse [ad] hortos Scipiónis, quod, quum pomœrium [12] póstea intrásset habéndi senátus causa, in redeúndo, quum idem pomœrium transíret, auspicári esset oblítus; itaque vítio creátos cónsules [13] esse. Aúgures rem ad senátum; senátus ut abdicárent cónsules; abdicavérunt. Quæ quǽrimus exémpla majóra? Vir sapientíssimus atque haud scio an ómnium præstantíssimus peccátum suum, quod celári posset, confitéri máluit quam hærére in re pública religiónem; cónsules summum impérium statim depónere quam id tenére punctum témporis contra religiónem.

formelle de l'inobservation des rites, un sénatus-consulte prononçait la nullité de l'élection. Il en était d'ailleurs ainsi pour tous les actes réclamant des auspices, et ils étaient fort nombreux.

6. *Justum.* — Conforme aux lois, au droit (*jus*).

7. *Rogatorem.* — Ce mot n'a pas dans ce passage le sens que nous lui avons vu plus haut; le *rogator* est le consul lui-même, qui seul, avec le dictateur et le tribun consulaire, avait le droit de convoquer les comices centuriates dont il est ici question.

8. *Consul... augur... auspicato.* — Il y avait là réunies trois des conditions qui faisaient *justum comitiorum rogatorem ;* toutes n'y étaient pas, comme on le voit par ce qui suit, de l'aveu même de Tib. Gracchus.

9. *Provincia.* — La Sardaigne.

10. *Libros.* — Les livres qui renfermaient le droit augural : ce que nous appellerions un rituel.

11. *Tabernaculum captum.* — On devait prendre les auspices aussitôt après minuit, dans une tente dressée à cet effet, dans un lieu élevé et ouvert.

12. *Pomœrium.* — C'était l'enceinte sacrée et inaugurée de Rome, en dehors de laquelle ne pouvaient avoir lieu les *auspices urbains.* On appelait ainsi les auspices qui avaient pour objet la consultation faite aux dieux sur le gouvernement civil ou central de la république.

13. *Vitio creatos consules.* — Voici en quoi consistait la faute. Si le magistrat qui devait convoquer les comices et avait pris les auspices entrait dans l'enceinte de la ville, avant que les opérations fussent terminées, il devait de nouveau prendre les auspices. Or c'est ce point qu'avait oublié T. Gracchus; il était entré une seconde fois dans la ville pour réunir le sénat et n'avait point pris les auspices à son retour; l'élection, d'après le droit augural, était nulle.

12. **Magna** aúgurum auctóritas. Quid? Harúspicum ars nonne divina[14]? haec et innumerabilia ejúsdem géneris qui videat, nonne cogatur confiteri deos esse? Quorum enim intérpretes sunt, eos ipsos esse certe necésse est; deórum autem intérpretes sunt; deos igitur esse fateámur[15]. At fortásse non ómnia evéniunt, quae praedicta sunt. Ne aegri quidem quia non omnes convalescunt, idcirco ars nulla medicinae est. Signa ostendúntur a dis rerum futurárum. In his si qui erravérunt, non deórum natúra, sed hóminum conjectúra peccávit. Itaque inter omnes ómnium géntium summa constat; ómnibus enim innátum est et in ánimo quasi inscúlptum[16], esse deos. Quales sint, várium est; esse, nemo negat[17].

14. *Magna augurum auctoritas... haruspicum nonne divina?* — On a peine à croire à la bonne foi de Cicéron, lorsqu'on le voit rapporter avec tant de complaisance le mot railleur de Caton : *Vetus autem illud Catonis* ADMODUM SCITUM EST, *qui mirari se aiebat, quod non rideret haruspex, haruspicem quum videret* (*De Div.* II, 24). Cicéron exprime ici l'opinion de Caton, mais dans le *De Natura deorum* (I, 26) il exprime la sienne propre, en disant presque dans les mêmes termes, et sans faire aucune allusion à Caton : *Mirabile videtur, quod non rideat haruspex, quum haruspicem viderit.*

15. *Deos igitur esse fateamur.* — C'est l'argument célèbre des Stoïciens, connu sous le nom de *ara Stoicorum.* Lucien en jugeait tout autrement lorsqu'il le parodiait ainsi : Εἰ γάρ εἰσι βωμοί, εἰσὶ καὶ Θεοί· ἀλλὰ μὴν εἰσὶ βωμοί, εἰσὶν ἄρα καὶ Θεοί. (*Dialog.* de Luc., le Jupiter tragique, 51.) S'il y a des autels, il y a des dieux ; mais il y a des autels, donc il y a des dieux. Cette démonstration est de celles qu'on appelle *relatives* (*Cours de Phil.*, p. 70), et qui ne portent jamais dans l'esprit une forte conviction ni une grande lumière ; mais, de plus, il y a un vrai sophisme qu'il n'est pas malaisé de découvrir et dont il faut accuser, non pas Cicéron à qui certes il n'a pu échapper, mais bien la doctrine qu'il expose.

16. *Innatum... insculptum.* — Platon admettait aussi l'idée de Dieu comme innée en nous, mais c'était l'âme qui se souvenait d'avoir contemplé Dieu en Dieu lui-même, avant qu'elle fût unie à un corps. Descartes et Leibnitz, chacun avec la forme particulière à son esprit, ont reproduit cet argument : Descartes insistant surtout sur ce fait, que les idées sont *nées* avec notre âme (*innatae*) ; Leibnitz, sur ce que Dieu les a *gravées* en nous (*insculptae*). Du reste, Cicéron n'établit pas la théorie de l'innéité au sens de Platon, de Descartes et de Leibnitz, puisqu'il attribue ensuite la formation de l'idée de Dieu dans notre âme à l'expérience directe du genre humain. — Voir édit. Eug. Mallet, p. 11.

17. *Nemo negat.* — C'est la preuve de l'existence de Dieu tirée de la croyance directe du genre humain à l'existence de la Divinité. Cicéron y revient plusieurs fois, en particulier dans la première Tusculane, et plus expressément encore dans le *de Legibus.*

V. — La connaissance des dieux est imprimée dans nos âmes. Le philosophe Cléanthe donne de ce fait quatre raisons.

13. Première raison : le pressentiment de l'avenir. — Deuxième raison : la grandeur des biens mis entre les mains de l'homme.
14. Troisième raison : les perturbations du monde physique.
15. Quatrième raison : les lois de la nature et ses anomalies.

V. — 13. Cleánthes quidem noster[1] quáttuor de causis[2] dixit in ánimis hóminum informátas[3] deórum esse notiónes. Primam pósuit eam, de qua modo dixi, quæ orta esset ex præsensióne[4] rerum futurárum : álteram, quam cepérimus ex magnitúdine commodórum[5], quæ percipiúntur cœli temperatióne, fecunditáte terrárum aliárumque commoditátum complúrium cópia :

14. Tértiam, quæ terréret ánimos[6] fulmínibus[7], tempestátibus, nimbis, nívibus, grandínibus, vasti-

V. 1. *Cleanthes... noster.* — Cléanthe, philosophe grec, né vers 300 av. J.-C. : il fut disciple de Zénon et devint après lui le chef de l'Ecole stoïcienne. On a de lui des fragments philosophiques et en particulier un hymne à Jupiter d'une grande beauté. — *Noster*, c'est-à-dire stoïcien.

2. *Causis.* — Impulsion, instigation, et non pas *cause*. — Cléanthe ne donne pas, dans ce qui suit, une preuve de l'existence des dieux ; ce qu'il veut surtout montrer, c'est l'origine naturelle de la croyance aux dieux. Il ne donne ni arguments ni preuves, mais il fait voir seulement les motifs de la croyance.

3. *Informatas.* — C'est une confirmation de ce que nous disions à la fin du chapitre précédent. L'idée de Dieu pour Cicéron n'est pas, à proprement parler, innée ; elle est plutôt naturelle : « *Naturgemass entstanden nicht aber angeborne Ueberzeugung* », dit Schœmann.

4. *Præsensione.* — Cicéron rappelle l'argument qu'il a donné d'une manière beaucoup plus précise et plus saisissante à la fin des considérations sur les Augures et les Haruspices.

5. *Magnitudine commodorum.* — Ces bienfaits font naître l'idée d'une cause bienveillante ; la grandeur des bienfaits appelle l'idée de la grandeur du bienfaiteur. C'est la méthode d'induction par laquelle de l'existence et de la nature de l'effet on remonte à l'existence et à la nature de la cause elle-même.

6. *Quæ terreret animos.* — La crainte, comme la reconnaissance, conduit à la connaissance de Dieu : *Initium sapientiæ timor Domini.* D'ailleurs, la crainte jouait un très grand rôle dans la religion primitive des Romains, et le culte qu'ils rendaient à leurs dieux consistait surtout en supplications timides ou expiations rigoureuses. C'est le caractère de toutes les religions païennes ; on le retrouve même dans la religion grecque, beaucoup plus poétique cependant et beaucoup plus douce que celle des Romains.

7. *Fulminibus.* — Chacun des phénomènes indiqués par Cicéron était représenté par un dieu ou un génie

táte [8], pestiléntia, terræ mótibus et sæpe fremitibus lapídeisque imbribus et guttis imbrium quasi cruentis [9]; tum lábibus [10] aut repentinis terrárum hiátibus [11]: tum præter natúram hóminum pecudúmque porténtis [12]; tum fácibus visis cæléstibus [13]; tum stellis iis quos Græci cométas [14], nostri cincinnátas vocant, quæ nuper bello Octaviáno [15] magnárum fuérunt calamitátum prænún-

dans la mythologie romaine; la foudre, on le sait, était presque exclusivement l'attribut de Jupiter; les Vents et les Tempêtes, surtout dans les provinces occidentales de l'Italie, étaient l'objet d'un culte fréquent. On priait les dieux infernaux pour calmer les ébranlements de la terre : Neptune, les Nymphes et les Dryades régnaient sur les eaux, les sources et les fontaines. Les Vents avaient un culte organisé; et les Tempêtes, un temple près de la porte Capène, fondé par L. Cornélius Scipion, en 259 av. J.-C.

8. *Vastitate.* — La dévastation, quelle qu'en soit la cause.

9. *Lapideis imbribus... guttis imbrium quasi cruentis.* — *Pluies de pierres.* On croit y voir la chute des aérolithes; nous ne le pensons pas. Il est rare qu'un aérolithe se présente sous cette forme; et il nous parait expliquer plus clairement les pierres qu'on disait être tombées du ciel, et auxquelles on rendait un culte. Le phénomène des pluies de pierres doit, ce nous semble, être expliqué de la même manière que les pluies d'animaux, comme crapauds, poissons, que l'on a remarquées quelquefois, en temps d'orage, et qui sont dues à l'influence d'une trombe ou d'un cyclone, les enlevant violemment avec l'eau où ils étaient, pour les laisser retomber ensuite à des distances diverses. — Les *pluies de sang : guttis... cruentis*, sont dues à différentes substances que la pluie enlève à l'atmosphère et qui lui donnent des apparences diverses; on a ainsi les pluies de boue, les pluies de sang, les pluies de soufre...

10. *Labibus.* Ces phénomènes se rattachent, d'ordinaire, à la même cause que les tremblements de terre. — *Labes* sont les éboulements. Il y en a de célèbres; un de ceux qui ont laissé le plus grand souvenir de terreur, est la chute d'un pan du Rossberg, au nord du Righi, au centre de l'espace péninsulaire formé par les lacs de Zug, d'Egeri et de Lorverz, et qui eut lieu le 2 septembre 1806. Le dernier événement de ce genre est l'éboulis d'Elm, en Suisse, qui, en 1881, détruisit la moitié du village de ce nom.

11. *Hiatibus*, des gouffres. — Ce phénomène est souvent la conséquence du précédent; mais il peut aussi en être tout à fait indépendant; il est ordinairement l'effet d'une violente secousse de tremblement de terre.

12. *Tum præter naturam... portentis.* — Ce sont les monstruosités qu'on n'explique pas d'une manière plus satisfaisante qu'au temps de Cicéron.

13. *Tum facibus visis cœlestibus.* — Les météores célestes; étoiles filantes; bolides, aérolithes, etc.

14. *Cometas... quæ calamitatum prænuntiæ.* — On voit par là que le préjugé sur l'influence fatale des comètes date de loin. Une des comètes les plus célèbres par ses coïncidences historiques est celle de Halley.

15. *Bello Octaviano.* — C'est la guerre que le consul Octavius, partisan de Sylla, soutint contre son collègue Cinna et contre Marius revenu d'Afrique, pendant que Sylla lui-même était engagé contre Mithridate. Octavius y fut défait et tué en 667.

tiæ; tum sole gemináto [16], quod, ut e patre audívi, Tuditáno et Aquilio consúlibus [17] evénerat, quo quidem anno P. Africánus sol alter extínctus est : quibus extérriti hómines vim quandam esse cœléstem et divínam suspicáti sunt.

15. Quartam causam [18] esse, eamque vel máximam, æquabilitátem motus conversiónumque cœli; solis, lunæ síderumque ómnium distinctiónem, varietátem, pulchritúdinem, órdinem; quarum rerum aspéctus ipse satis indicáret, non esse ea fortúita [19]. Ut, si quis in domum áliquam aut in gymnásium aut in forum vénerit [20], quum vídeat ómnium rerum ratiónem, modum, disciplínam, non possit ea sine causa fíeri judicáre, sed esse áliquem intélligat, qui præsit et cui pareátur; multo magis in tantis motiónibus tantisque vicissitudínibus, tam multárum rerum atque tantárum ordínibus, in quibus nihil umquam imménsa et infiníta vetústas mentíta sit [21], stá-

16. *Sole geminato.* — C'est probablement le phénomène connu sous le nom de *halo*, ou celui des *parhélies*, qui accompagne souvent le premier; l'un et l'autre ont pour cause la décomposition de la lumière solaire à travers de très petits prismes de glace dont certains nuages sont formés. — Voir un Traité de physique.

17. *Tuditano* (C. Sempronio) *et M. Aquilio coss.* — En l'an 625.

18. *Quartam causam.* — Il ne faut pas oublier que Cicéron ne prouve pas ici directement l'existence des dieux, mais qu'il explique les principales raisons de la croyance universelle en cette existence. Il paraîtrait, en effet, singulier que les anomalies et les lois de la nature fussent données tout à la fois comme preuve; mais les anomalies effraient et conduisent indirectement aux dieux : *Exterriti homines vim quandam esse cœlestem et divinam suspicati sunt;* tandis que les mouvements réguliers de la nature révèlent l'existence d'une intelligence supérieure.

19. *Ea fortuita.* — C'est encore un exemple de la construction que nous avons vue plus haut au chap. III. Schœmann en donne une raison qui ne laisse pas d'être curieuse : « Ces objets, dit-il, n'ont un sexe que dans la grammaire; il ne doit donc pas paraître étrange qu'on les trouve exprimés avec un pronom du genre neutre. »

20. *Venerit.* — Fénelon dit aussi, peut-être en se souvenant de ce passage : « Que dirait-on d'un homme qui se piquerait d'une philosophie subtile, et qui, entrant dans une maison, soutiendrait qu'elle a été faite par le hasard et que l'industrie n'y a rien mis pour en rendre l'usage commode aux hommes? » — On connaît le mot de Voltaire lui-même :

L'univers m'embarrasse, et je ne [puis songer
Que cette horloge existe et n'ait [point d'horloger.

21. *Nihil... vetustas mentita sit.* — C'est-à-dire que pendant la longue série de siècles qui composent son existence, l'ordre de la nature n'a

tuat [22] necésse est ab áliqua mente tantos natúræ motus gubernári.

VI. — Témoignage de Chrysippe. — Une nature plus parfaite que celle de l'homme, — l'ordre de l'univers, — l'existence de l'âme humaine, prouvent qu'il y a des dieux.

16. Raisonnement de Chrysippe.
17. Preuve tirée de l'ordre qui existe dans le monde ; de la perfection des choses supérieures ; — de l'existence de l'âme humaine.

VI. — 16. Chrysíppus [1] quidem, quamquam est acérrimo ingénio, tamen [2] ea dicit, ut ab ipsa natúra didicisse, non ut ipse repperisse videátur. *Si enim* [3], inquit, *est áliquid, in rerum natúra, quod hóminis mens* [4], *quod rátio, quod vis, quod potéstas humána effícere non possit, est certe id, quod illud éfficit, hómine mélius. Atqui res cæléstes omnesque eæ, quarum est ordo sempitérnus, ab*

jamais trompé l'attente de l'homme qui réfléchit ; en d'autres termes, que l'ordre de la nature ne s'est jamais *démenti*.

22. *Statuat.* — Cicéron développe dans ce paragraphe l'argument connu sous le nom de *causes finales*. Sur l'importance de cet argument, voir *Cours de Phil.*, p. 400.

VI. 1. *Chrysippus.* — Chrysippe, surnommé la Colonne du Portique, naquit en Cilicie, vers 280 av. J.-C. Il était un disciple de Cléanthe et se fit surtout remarquer par la rigueur et la subtilité de sa dialectique.

2. *Quanquam... tamen...* Le sens de cette phrase est celui-ci : Chrysippe, qui se montre partout d'un génie si profond, s'est cependant tellement surpassé lui-même dans l'argumentation suivante, qu'il semble nous faire entendre la voix de la nature (*natura didicisse*), plutôt que nous donner le fruit de ses recherches (*repperisse*). Chrysippe, au moins dans ce cas, ne mérite pas un si grand éloge.

3. *Si enim.* — L'argument de Chrysippe se réduit à ceci : L'être qui a fait, dans la nature, des choses qui sont au-dessus de la puissance de l'homme, est certainement supérieur à l'homme ; or l'univers et les lois qui le régissent sont au-dessus de la puissance de l'homme ; donc il y a un être supérieur à l'homme, et c'est Dieu.

La première partie de cette conclusion est inattaquable : à savoir qu'il y a un être supérieur à l'homme ; il n'en est pas de même de la seconde, c'est-à-dire que cet être est Dieu. Cette conclusion suppose, en effet, qu'il n'y a point d'être tout à la fois plus puissant que l'homme et moins puissant que Dieu : ce qui est faux. — Cf. LACT. *de Ira Dei*, x, 39.

4. *Mens*, la faculté de comprendre ; *ratio*, la faculté de raisonner, de disposer avec ordre, de tirer des conclusions : *vis*, puissance, force intérieure et indépendante du concours et de la bonne volonté d'autrui ; *potestas*, la possibilité de faire quelque chose *légitimement*.

hómine cónfici non possunt. Est ígitur id, quo illa conficiúntur, hómine mélius. Id autem quid pótius díxeris quam deum? Etenim si di non sunt, quid esse potest, in rerum natúra hómine mélius? In eo enim solo est rátio, qua nihil potest esse præstántius. Esse autem hóminem, qui nihil in omni mundo mélius esse quam se putet, desipiéntis arrogántiæ est [5]. *Ergo est áliquid mélius. Est igitur profécto deus.*

17. An vero, si domum magnam pulchramque víderis non possis addúci ut, etiamsi dóminum non vídeas, múribus illam et mustélis ædificátam putes? tantum ergo ornátum mundi, tantam vim et magnitúdinem maris atque terrárum si tuum ac non deórum immortálium domicilium [6] putes, nonne plane desipere videáre? An ne hoc quidem intelligimus, ómnia súpera esse melióra, terram autem esse ínfimam, quam crassíssimus circumfúndat aer [7]; ut ob eam ipsam causam, quod étiam quibúsdam regiónibus atque úrbibus contíngere vidémus, hebetióra ut sint hóminum ingénia propter cœli pleniórem natúram [8], hoc idem géneri humáno evénerit, quod in terra, hoc est in crassíssima regióne mundi, collocáti sint.

18. Et tamen ex ipsa hóminum sollértia, esse áliquam

5. *Desipientis arrogantiæ est.* — Cicéron développe sous une autre forme cette même pensée dans le traité des *Lois* (II, 7, 16).

6. *Domicilium.*— Il ne faut pas confondre cette preuve avec celle tirée de l'ordre du monde en général. Elle repose sur cette idée qu'un palais ne peut avoir été fait pour demeurer inhabité; que l'importance de l'habitant se mesure à l'importance et à la beauté de la demeure; le monde est si beau qu'il ne peut être le séjour que des dieux.

Nous voyons ici l'idée stoïcienne de l'âme du monde et du dieu incorporé dans le monde.

Cette preuve n'est évidemment pas très forte; pour que l'argument fût tout à fait concluant, il faudrait pouvoir démontrer ces deux choses : 1° que Dieu ne peut avoir d'autre séjour que le monde; 2° que le monde est infiniment beau. Les Stoïciens l'ont compris, car ils cherchent à démontrer au moins la seconde de ces deux hypothèses. Cet argument n'a donc pas d'autre force que celle d'une simple analogie.

7. *Crassissimus... aer.* — L'air qui entoure la terre est épais et grossier; voilà pourquoi l'homme n'a, en somme, qu'une intelligence faible; mais les natures qui habitent des régions plus élevées (*supera*) et plus subtiles, sont plus parfaites; il doit donc y avoir, bien au-dessus de l'air que nous respirons, un autre air plus délicat où se trouvent des êtres supérieurs à l'homme : c'est l'éther, le séjour et presque la nourriture des dieux.

8. *Propter cœli pleniorem naturam.*— *Pleniorem.*— Plus épaisse, plus grossière. Il y a là, comme en germe, la théorie de l'influence des

mentem, et eam quidem acriórem et divinam[9], existimáre debémus. *Unde enim hanc homo arripuit?* ut ait apud Xenophóntem[10] Sócrates. Quin et humórem et calórem, qui est fusus in córpore, et terrénam ipsam víscerum[11] soliditátem, ánimum dénique illum spirábilem, si quis quærat[12], unde habeámus, appáret; quod áliud a terra súmpsimus, áliud ab humóre, áliud ab igne, áliud ab áere eo quem spíritu dúcimus.

climats, laquelle a eu son moment de celébrité. En thèse générale, il est faux que l'intelligence de l'homme soit bornée, uniquement par la raison qu'il habite la terre : les limites de son intelligence sont fixées par sa nature qui est finie. En second lieu, l'homme, étant composé d'un corps et d'une âme, est évidemment sensible aux conditions physiques qui l'entourent et la situation matérielle n'est pas sans influence sur ses facultés intellectuelles ou morales. En troisième lieu, cette influence ne va jamais jusqu'à diminuer sa liberté ni par conséquent sa responsabilité. (V. *Cours de Phil.* p. 45).

Hippocrate, dans l'influence des climats, signalait surtout l'égalité ou l'inégalité des températures et des saisons. Montesquieu, qui reprit, dans l'*Esprit des Lois*, la théorie d'Hippocrate, insiste davantage sur la différence du froid et du chaud. Destutt de Tracy, le commentateur de l'*Esprit des Lois*, fait remarquer avec raison que « l'homme est de tous les animaux celui sur lequel le climat influe le moins. La preuve en est que l'homme seul s'accommode de toutes les positions, de toutes les régions, de tous les régimes, et, de plus, plus l'homme est civilisé, plus l'empire du climat diminue. »

9. *Ex ipsa hominum sollertia, esse aliquam mentem .. divinam* — C'est sous une autre forme l'argument cartésien qui, de l'imperfection même de l'homme, conclut à l'existence d'un être parfait. (*Cours de Phil.*, p. 402.)

10. *Apud Xenophontem.* — *Entretiens memorables* I, 4, 8. On retrouve encore la même idée dans le *De Rep.* VI, chap. VII : « Personne ne peut être assez follement orgueilleux pour croire qu'il y ait en lui une intelligence et une raison, et que dans le ciel et le monde il n'y en ait pas ; que ce qu'il ne peut comprendre sans le plus grand effort de la pensée et de l'esprit ne soit mû par aucune raison. » (Trad. de M. Maillet.)

11. *Viscerum* — Ce mot n'a pas ici la signification ordinaire d'*intestins* ; il indique tout ce qui, dans le corps de l'homme, n'est ni peau, ni os, ni sang. On trouve cette expression dans les *Tuscul.* (II, 14, 34) : *Spartæ pueri sic verberibus accipiuntur, ut multus e visceribus sanguis exeat* ; et dans Lactance, *De Opif. Dei*, chap. VII : *Deus ossa visceribus operuit.*

12. *Si quis quærat.* — On voit que finalement l'homme tire tout son être, même la partie sensible de son âme, des éléments physiques au milieu desquels il vit : les Stoïciens étaient matérialistes.

VII. — Le monde étant plus parfait que l'homme, on doit trouver en lui, à un degré plus parfait, ce qu'on trouve de plus parfait dans l'homme.

18. Le monde doit avoir la raison et la sagesse.
19. L'harmonie des êtres de l'univers, en général, démontre que le monde doit avoir une âme infinie et divine.
20. Balbus développe sa thèse en style oratoire ; la concision philosophique de Zénon laissant plus de prise a l'attaque et plus de facilité à la réponse.

VII. — Illud autem, quod vincit hæc ómnia[1], ratiónem dico et, si placet plúribus verbis, mentem [2], consílium, cogitatiónem, prudéntiam, ubi invenímus? unde sustúlimus [3]? An cetera mundus habébit ómnia, hoc unum quod plúrimi est, non habébit? Atqui certe nihil ómnium rerum mélius est mundo, nihil præstabilius, nihil púlchrius [4], nec solum nihil est, sed ne cogitári quidem quicquam mélius potest. Et si ratióne et sapiéntia nihil est mélius, necesse est hæc inésse in eo, quod óptimum esse concédimus.

19. Quid vero? tanta rerum conséntiens, conspírans, continuáta cognátio [5] quem non coget ea, quæ dicúntur

VII. 1. *Omnia.* — Balbus commence ici l'exposition de la théorie stoïcienne du monde ; il entreprend d'abord de prouver que le monde est animé, et conclut ensuite à sa divinité proprement dite.

2. *Mentem, consilium, cogitationem, prudentiam.* — Tout cela est la raison considérée sous divers points de vue : *mentem*, comme nous l'avons déjà fait remarquer, c'est proprement la faculté de l'intelligence, avec une nuance de finesse et de délicatesse ; *consilium*, c'est la faculté de délibérer, le βουλευτικόν d'Aristote ; *cogitationem*, c'est l'acte même de la réflexion ; *prudentiam*, la sagacité dans le choix des moyens pour arriver à un but déterminé.

3. *Unde sustulimus?* — Cicéron agite ici la grave question de l'origine de l'âme. D'après ce qui suit, la réponse ne peut être douteuse : nos facultés, et par conséquent notre âme elle-même, sont une émanation de l'âme du monde.

4. *Nihil præstabilius, nihil pulchrius.* — C'est une conséquence de la cosmologie stoïcienne : le monde résultant de deux principes, dont l'un est la raison divine, il est clair que le monde est ce qu'il y a de plus parfait.

5. *Consentiens... cognatio.* — *Cognatio* a vraiment ici le sens de parenté. Cette parenté tient à deux causes : d'abord à l'origine même des êtres, d'après les Stoïciens ; ensuite à leurs transformations successives par le moyen du feu. Le monde, qui doit son existence à la force architectonique du feu, est aussi détruit par le feu, et retourne dans Dieu. Il y retourne et en revient : et ce retour des êtres à la vie matérielle ou la restauration du monde constitue un rythme, une

a me, comprobáre? Possetne [6] uno témpore florére, deinde vicíssim horrére terra? aut tot rebus ipsis se immutántibus [7] solis accéssus discéssusque [8] solstítiis brumísque cognósci? aut aestus maritimi [9] fretórumque angustiæ ortu aut óbitu lunæ commovéri? aut una totius cœli conversióne [10] cursus astrórum dispares conservari? Hæc ita fieri ómnibus inter se concinéntibus mundi pártibus profécto non possent, nisi ea uno divino et continuáto [11] spiritu contineréntur.

20. Atque hæc quum ubérius disputántur et fúsius [12], ut mihi est in ánimo fácere, facilius effúgiunt Academicórum calumniam. Quum autem, ut Zeno [13] solébat, bré-

période continue, *continuata*. Les Stoïciens expriment diversement cette parenté des êtres; ils disent en grec : συμπάθεια, σύμπνοια, συντονία, συνέχεια; et en latin : *naturæ conjunctio vel continuatio; rerum contagio*, mais c'est toujours la même idée fondamentale.

6. *Posset-ne?* — Tous les phénomènes décrits ensuite sont la manifestation du même principe : de l'âme universelle du monde.

7. *Tot rebus ipsis se immutantibus.* — C'est-à-dire par les métamorphoses qu'on remarque à chaque saison dans les plantes et dans certains animaux. — Construisez : *Posset-ne... solis accessus discessusque solstitiis brumisque cognosci tot rebus ipsis se immutantibus*, en faisant dépendre *solstitiis brumisque* de *accessus discessusque solis*, et non de *cognosci*.

8. *Solis accessus discessusque. Solstitiis brumisque.* — On sait que le Soleil se rapproche (*accessus*) de la Terre au solstice d'hiver (*bruma*) et s'en éloigne (*discessus*) au solstice d'été (*solstitiis*).

9. *Æstus maritimi.* — Les marées. On voit que déjà du temps de Cicéron la cause de ce phénomène était très nettement connue. Les Stoïciens devaient accueillir avec un grand empressement une explication scientifique qui ajoutait une confirmation si importante à leur théorie de la corrélation et de la sympathie de tous les êtres. Posidonius paraît être un des premiers qui ait donné du phénomène des marées la véritable explication; il dit en propres termes : Συμπαθῶς τῇ σελήνῃ : le mot συμπαθῶς est à remarquer.

10. *Totius cœli conversione.* — Le phénomène paraissait encore plus étonnant en supposant, comme les anciens, que la voûte du ciel tout entière tournait autour de la Terre avec tous les astres, gardant néanmoins leur position respective et la direction particulière de leur mouvement propre.

11. *Continuato.* — Sans parties; unique.

12. *Fusius.* — Nous avons déjà remarqué que Cicéron avait de la peine à plier ses habitudes oratoires aux exigences plus sévères de la langue philosophique.

13. *Zeno.* — Zénon naquit à Citium, dans l'île de Chypre, vers l'an [illegible] (d'autres disent [illegible]) d'un marchand appelé Mnaséas. A l'âge de 22 ans, ayant perdu sa fortune dans un naufrage, il renonça au négoce pour se livrer à la philosophie. Il suivit d'abord les leçons du cynique Cratès, le quitta pour s'attacher à Stilpon, de l'école de Mégare, puis aux académiciens Xénocrate et Polémon. Ce fut après avoir étudié vingt ans sous ces différents maîtres qu'il fonda lui-même l'école

vius angústiusque concludúntur, tum apertióra sunt ad reprehendéndum. Nam ut prófluens amnis ant vix aut nullo modo, conclúsa autem aqua fácile corrúmpitur, sic oratiónis flúmine reprehensóris convícia diluúntur, angústia autem conclúsæ oratiónis non fácile se ipsa tutátur [14].

VIII. — Résumé des arguments précédents sous la forme serrée et concise de Zénon.

21. Le monde est doué de raison.
22. Le monde est doué de sentiment et de vie.

VIII.—21. Hæc enim, quæ dilatántur[1] a nobis, Zeno sic premébat[2] : *Quod ratióne útitur, id mélius est quam id, quod ratióne non útitur. Nihil autem mundo mélius. Ratióne igitur mundus útitur* [3]. Simíliter éffici potest sapiéntem esse mundum, simíliter beátum, simíliter ætérnum. Omnia enim hæc melióra sunt quam ea quæ sunt his caréntia, nec mundo quicquam mélius ; ex quo effícitur esse mundum deum [4].

dite *stoïcienne*, ou du *Portique*, parce qu'il donnait ses leçons sous un portique (στοά) nommé Pœcile, l'un des plus beaux d'Athènes. Il parvint à un âge assez avancé, et mourut après Epicure, vers 260. » (*Hist. de la Phil.*, p. 52). — *Quæstiones academicæ.* — *De Finibus* (III, IV,) et *De Officiis.*

14. *Non facile se ipsa tutatur.* — Ce précepte littéraire paraît être en contradiction avec l'expérience ; on réfute, en effet, bien plus difficilement une thèse nerveuse et serrée, où les arguments sont exposés en termes nets et précis.

VIII. 1. *Dilatantur.* — Qui sont développées, mises sous une forme oratoire.

2. *Sic premebat.* — Le texte de l'argumentation de Zénon est rapporté par Sextus Empiricus (*adv. Mathem.*, p. 327).

3. *Ratione mundus utitur.* — Il faudrait d'abord prouver qu'il n'y a rien de meilleur que le monde. C'est le vice capital de tous les raisonnements des Stoïciens ; et on retrouve dans toute leur doctrine sur Dieu et sur l'âme ce sophisme évident. Leur erreur en métaphysique et en théodicée vient de leur erreur en logique ; n'admettant rien en dehors des corps, ils étaient fatalement amenés à conclure que le monde est la perfection même. — *Mundus.* — Ces raisonnements et ceux qui suivent sont si éloignés de nos idées ordinaires, qu'on s'est demandé si le *mundus* des Stoïciens est bien ce que nous entendons par le monde. On ne peut en douter : il s'agit bien ici et dans tous les passages analogues du monde matériel c'est-à-dire l'ensemble des corps avec les lois qui les régissent.

4. *Mundum esse deum.* — Balbus reviendra plus loin sur cette affirmation fondamentale du Stoïcisme.

22. Idemque hoc modo : *Nullius sensu caréntis pars áliqua potest esse séntiens. Mundi autem partes sentiéntes sunt* [5]. *Non igitur caret sensu mundus.* Pergit idem et urget angústius : *Nihil,* inquit, *quod ánimi quodque rationis est expers, id generáre ex se potest animántem compotémque ratiónis. Mundus autem génerat animántes compotésque ratiónis. Animans est igitur mundus composque ratiónis.* Idemque similitúdine, ut sæpe solet, ratiónem conclúsit hoc modo : *Si ex oliva modulâte* [7] *canéntes tibiæ nasceréntur, num dubitáres quin inésset in oliva tibicinii quædam sciéntia? Quid, si plátani fidiculas ferrent numerôse sonantes? idem scilicet censéres, in plátanis inésse musicam. Cur igitur mundus non ánimans sápiensque judicétur, quum ex se prócreet* [8] *animántes atque sapiéntes* [9]*?*

5. *Mundi autem partes sentientes sunt.* — Le monde est sensible; c'est-à-dire que l'âme du monde est douée de sentiment. On retrouve l'idée fondamentale des Stoïciens sur l'âme du monde chez les philosophes de l'école d'Alexandrie. Plotin, son principal représentant et son véritable chef, admet, comme les Stoïciens, un principe commun à tous les êtres et d'où ils dérivent tous; c'est l'âme du monde. Mais cette âme est aussi l'âme de Dieu et c'est la première différence entre les Alexandrins et les Stoïciens; en second lieu, cette âme n'est pas sensible comme l'âme stoïcienne, mais elle contient la sensibilité sous une forme éminente, et il en est ainsi de tous les autres attributs matériels de l'âme du monde.

6. *Animantem.* — *Animal, animans,* indiquent les animaux considérés comme des êtres doués de vie, l'homme compris; *animal* (ζῶον) caractérise la nature de l'être; il appartient à la classe des êtres animés; l'opposé est *inanimus*; *animans* précise l'état dans lequel se trouve l'être; il voit, il respire; l'opposé est *exanimus.* On peut dire *animalium cadavera,* et non *animantium cadavera.* Le monde, étant entièrement doué de vie, est donc *animans.*

7. *Modulate,* mélodieusement; *numerose,* d'une manière rythmique; le rythme suppose un art plus mathématique et plus achevé que la mélodie.

8. *Ex se procreet.* — Du principe vivificateur du monde que les Stoïciens appellent tantôt un feu, tantôt la raison divine, partent, comme nous le verrons dans les chapitres suivants, des raisons séminales, qui sont une distribution graduelle et organique d'une raison séminale unique.

9. *Sapientes.* — En résumant les attributs du monde, d'après Zénon, nous trouvons qu'il est doué : 1° de raison; 2° de sensibilité; 3° de vie; 4° enfin, de sagesse; d'autre part, Zénon établit qu'il n'y a rien de plus parfait que le monde; ces attributs sont donc dans une perfection et un degré infinis, et nous arrivons par un chemin assez peu différent à la première conclusion, à savoir que le monde est dieu.

Personne n'a réfuté cet argument avec plus d'esprit que Cicéron lui-même, au troisième livre du présent ouvrage. « Ce qui raisonne, dit Zénon, est meilleur que ce qui ne rai-

IX. — La chaleur est le principe et le lien du monde.

23. Rien ne peut se nourrir ni s'accroître que par la chaleur.
24. Cléanthe le démontre par des exemples tirés des organes de l'homme.
25. La terre, dans le choc des pierres par un corps dur, nous fournit une preuve de ce principe.

IX. — 23. Sed quóniam cœpi secus ágere atque initio díxeram (negáram enim hanc primam partem egére oratióne, quod esset ómnibus perspícuum deos esse), tamen id ipsum ratiónibus phýsicis [1] confirmári [2] volo. Sic enim res se habet, ut ómnia, quæ alúntur atque crescunt [3], contíneant in se vim calóris [4], sine qua neque ali possent neque créscere. Nam omne, quod est cálidum et ígneum, ciétur et ágitur motu suo [5]; quod autem álitur et crescit,

sonne pas; mais rien n'est meilleur que le monde; donc le monde raisonne. Si cette argumentation vous plaît, rien ne vous empêche d'admettre que le monde peut lire un livre à la perfection. Suivant, en effet, les traces de Zénon, vous pouvez établir ainsi votre raisonnement : Ce qui sait lire est meilleur que ce qui ne sait pas lire; or rien n'est meilleur que le monde; donc le monde sait lire. De la même façon, vous prouverez que le monde est savant, même qu'il est mathématicien, musicien, passé maître en toute espèce de science, enfin qu'il est philosophe. Vous avez dit souvent que rien ne se fait sans Dieu, et que, d'autre part, aucune force de la nature ne peut produire un effet qui lui soit dissemblable. Je vous accorderai donc que le monde, non seulement a une âme et qu'il est sage, mais qu'il est de plus joueur de lyre et joueur de flûte, puisqu'il produit des hommes experts dans ces deux arts. » (*De Nat. Deor.* III, 9.)

IX. 1. *Rationibus physicis.* — Par des raisons tirées de l'ordre physique, de la nature même des corps.

2. *Confirmari.* — C'est la leçon de Mayor; l'édition Lemaire et les éditions plus récentes de Schœmann et de Muller proposent *confirmare.*

3. *Quæ aluntur et crescunt.* — Ces deux manifestations de la vie n'appartiennent proprement qu'aux végétaux et aux animaux; comme, d'un autre côté, le système des Stoïciens embrasse toute la nature, il faut donc admettre qu'ils comprennent aussi les êtres inanimés parmi ceux qui se nourrissent et croissent.

4. *Vim caloris.* — Les Stoïciens constatent un fait indubitable, mais ils affirment trop en disant que les êtres vivants ne *peuvent* être tels sans la *vis caloris.* De fait, on ne trouve pas d'être vivant sans une certaine somme de chaleur; mais la chaleur n'est pas le principe vital qu'il faut chercher, jusqu'à présent du moins, dans l'une des trois hypothèses connues sous le nom d'*organicisme*, de *vitalisme*, ou d'*animisme.* (*Cours de Phil.*, p. 360).

5. *Cietur et agitur motu suo.* — D'après les théories modernes, ce n'est pas la chaleur qui est cause du mouvement, mais le mouvement qui est cause de la chaleur; ou, pour parler plus exactement, la chaleur ne paraît être qu'un mode ou une transformation du mouvement. On sait que l'équivalent mécanique de

motu quodam útitur certo et æquábili, qui quámdiu rémanet in nobis, támdiu sensus et vita rémanet : refrigeráto autem et extíncto calóre occídimus ipsi et extínguimur[6].

24. Quod quidem Cleánthes his étiam arguméntis docet, quanta vis insit calóris in omni córpore; negat enim ullum esse cibum tam gravem, quin is nocte et die concoquátur; cujus étiam in relíquiis inest calor iis, quas natúra respúerit. Jam vero venæ et artériæ micáre non désinunt, quasi quodam ígneo motu[7], animadvérsumque sæpe est, quum cor animántis alicújus evúlsum ita mobíliter palpitáret, ut imitarétur ígneam celeritátem. Omne ígitur quod vivit, sive ánimal sive terra éditum, id vivit propter inclúsum in eo calórem. Ex quo intélligi debet eam calóris natúram[8] vim habére in se vitálem per omnem mundum pertinéntem.

25. Atque id facílius cernémus toto génere hoc ígneo, quod tranat ómnia[9], subtílius explicáto. Omnes ígitur partes mundi (tangam autem máximas) calóre fultæ sustinéntur[10]. Quod primum in terréna natúra[11] perspíci potest. Nam et lápidum conflíctu atque tritu élici

la chaleur repose sur cette considération.

6. *Refrigerato exstinguimur.* — La vie ne s'éteint pas parce que le corps se refroidit, mais le corps se refroidit parce que la vie s'éteint. Il y a évidemment, dans tous les phénomènes de la vie, un secret qui nous échappe, et il n'est pas toujours aisé de démêler nettement ce qui est cause de ce qui est effet. La doctrine qui éclaire et domine toutes ces questions difficiles et obscures est que : dans tous les êtres vivants il y a un principe vital distinct des forces physiques et des actions chimiques, et que, dans l'homme, ce principe est l'âme elle-même, qui renferme virtuellement la vie végétative et la vie animale.

7. *Micare, — igneo motu, — igneam celeritatem.* — Il faut remarquer toutes ces curieuses manières de s'exprimer; le feu étant le principe uniquement fécond dans la nature, tout porte son empreinte; les veines et les artères *scintillent*, et les palpitations du cœur ressemblent aux vacillations de la flamme.

8. *Eam caloris naturam.* — Ce *principe* de chaleur.

9. *Quod tranat omnia.* — Qui transperce tous les êtres. — On trouve, avec le même sens la même expression dans Lucrèce : (*De Natur. rer.* IV, 178; VI, 1051).

10. *Fultæ sustinentur.* — Ces expressions ainsi que la précédente indiquent des actions différentes produites par le même principe. C'est toujours le feu, principe subtil et impondérable, qui anime toute la nature, circule à travers toutes les parties, les contient et les relie entre elles.

11. *Terrena natura.* — L'*élément* terrestre, comme plus haut l'*élément* du feu.

ignem vidémus, et recénti fossióne terram fumáre caléntem [12], atque étiam ex púteis júgibus [13] aquam cálidam trahi, et id máxime fíerí tempóribus hibérnis [14], quod magna vis calóris terræ cavérnis continétur, eaque híeme fit dénsior [15], ob eamque causam calórem insitum in terris cóntinet árctius.

X. — La chaleur est dans l'eau ; — elle est aussi dans l'air.

26. La chaleur est dans l'eau, non pas accidentellement, mais naturellement.
27. Elle est dans l'air qui n'est qu'une espèce de vapeur de l'eau.
28. Donc le monde est lui-même animé et conservé par ce principe.

X. — 26. Longa est orátio multæque ratiónes, quibus docéri possit ómnia, quæ terra concípiat sémina [1], quæque ipsa ex se generáta [2] stírpibus infíxa contíneat, ea temperatióne calóris et oríri et augéscere. Atque aquæ étiam admixtum esse calórem, primum ipse liquor aquæ de-

12. *Terram fumare calentem.* — On retrouve ici la dernière moitié d'un hexamètre : Mayor pense que Cicéron a voulu relever par la citation d'un poète un argument qui paraît assez faible ; Schœmann croit, et cela nous semble plus probable, que ces mots ne sont pas une citation, mais sont venus naturellement au bout de la plume de Cicéron. Quoi qu'il en soit, s'il y a un vers, on ne sait à qui l'attribuer.

13. *Puteis jugibus.* — Les puits alimentés par des sources qui coulent *toujours.*

14. *Temporibus hibernis.* — La physique donne l'explication vraie de ce phénomène.

15. *Eaque hieme fit densior.* — *Ea* (*terra*), malgré la répétition de *in terris* qui se trouve dans le membre de phrase suivant. Les répétitions de ce genre ne sont pas rares dans Cicéron ; on en trouve encore un exemple dans le paragraphe suivant (26), et dans le *De Republica*, (II. 40, 67.).

X. 1. *Quæ terra concipiat semina.* — C'est-à-dire les germes qu'elle reçoit d'ailleurs et qui se développent dans son sein.

2. *Ex se generata*, engendrés *d'eux-mêmes.* — Par une *génération spontanée.* — La génération spontanée consiste dans la production d'un être vivant, sans la supposition antérieure de quelque autre vivant. Les expériences de M. Pasteur pour démontrer la fausseté de ce système sont demeurées célèbres, et fournissent, dit M. Janet, un exemple lumineux et remarquable de trois méthodes d'induction auxquelles Stuart Mill a donné le nom de méthode de *concordance*, de méthode de *différence* et de méthode des *variations.* (La quatrième méthode de Stuart Mill est dite méthode des *résidus.*)

clárat et fúsio, quæ neque conglaciáret frigóribus neque nive pruínaque concrescéret, nisi éadem se admixto calóre liquefácta et dilapsa diffúnderet. Itaque et aquilónibus réliquisque frigóribus adjectis durescit humor, et idem vicissim mollitur tepefactus et tabéscit calóre. Atque étiam mária agitáta ventis ita tepéscunt [3], ut intélligi fácile possit in tantis illis humóribus inclúsum esse calórem. Nec minus ille extérnus et adventicius habéndus est tepor, sed ex intimis maris pártibus agitatióne excitátus, quod nostris quoque corpóribus contingit, quum motu atque exercitatióne recaléscunt. Ipse vero aer, qui natúra est máxime frígidus [4], minime est expers calóris. Ille vero et multo quidem calóre admixtus est.

27. Ipse enim oritur ex respiratióne aquárum : eárum enim quasi vapor quidam aer habéndus est. Is [5] autem exsistit motu ejus calóris, qui aquis continetur. Quam similitúdinem [6] cérnere póssumus in iis aquis, quæ effervéscunt súbditis ignibus. Jam vero réliqua quarta pars mundi, ea et ipsa tota natúra férvida est [7] et céteris natúris ómnibus salutárem impértit et vitálem calórem.

3. *Maria... tepescunt.* — L'élévation de la température des mers en certaines contrées est hors de doute; la cause en est, non pas l'agitation des flots par les vents, mais l'action de certains courants sous-marins.

4. *Aer, qui natura est maxime frigidus.* — Les Stoïciens considéraient la chaleur et le froid comme une substance, et ils en plaçaient le siège dans l'air. C'est une transformation de la théorie d'Aristote, d'après laquelle chacun des quatre éléments qui constituent le monde est le résultat de l'une des quatre combinaisons du chaud ou du froid avec le sec ou l'humide. L'air est sec et froid; l'eau, froide et humide; la terre, humide et chaude; le feu, sec et chaud.

5. *Is.* — C'est-à-dire *is vapor*.

6. *Quam similitudinem*, id est *cujus rei similitudinem*. — Nous voyons quelque chose de semblable dans...

7. *Ea et ipsa tota natura fervida est.* — Le quatrième élément du monde est le feu. Dans la théorie stoïcienne, il est de beaucoup le plus important, puisqu'il est la source et la cause des êtres : *ut in eo insit procreandi vis, et causa gignendi*, et en même temps le lien qui les réunit entre eux pour en faire un tout organisé et vivant. Son rôle est d'ailleurs nettement défini par Cicéron : 1° Il donne à tous les êtres le bienfait de la chaleur vitale ; 2° il conserve le monde entier et chacune de ses parties ; 3° répandu dans toute la nature, il est le générateur universel des êtres animés et des plantes.

28. Ex quo conclúditur, quum omnes mundi partes sustineántur calóre, mundum étiam ipsum símili parique natúra in tanta diuturnitáte serváriͺ; eoque magis, quod intélligi debet cálidum illud atque ígneum [8] ita in omni fusum esse natúra, ut in eo insit procreándi vis et causa gignéndi, a quo et animántia ómnia et ea, quorum stirpes terra continéntur, et nasci sit necésse et augéscere.

XI. — Il y a une force, douée de sens et de raison, qui régit le monde et en relie entre elles les diverses parties; on conclut de là que le monde est divin.

29. Dans toute nature qui n'est pas simple, il doit exister un principe dirigeant.
30. Le principe dirigeant du monde doit être souverainement parfait.
31. Absurdité de la conclusion contraire.

XI. — 29. Natúra est ígitur, quæ [1] contíneat mundum omnem eumque tueátur, et ea quidem non sine sensu atque ratióne. Omnem enim natúram [2] necésse est, quæ non solitária sit neque simplex, sed cum álio juncta atque connéxa [3], habére áliquem in se principátum [4], ut in hó-

8. *Calidum illud atque igneum.* — Les Stoïciens distinguaient deux espèces de feu : le feu ordinaire et destructeur qu'ils appelaient πῦρ ἄτεχνον et dont la direction verticale annonçait son désir de se réunir au feu supérieur. Le second était le πῦρ τέχνον, le feu *artiste* ou l'éther; c'est lui qui pénètre dans toutes les parties de l'univers, les remplit toutes, les anime, les soutient, les gouverne et les embellit; c'est le λόγος ou le souffle divin, qui circule dans la grande mer des êtres,comme le miel dans les rayons de la ruche. C'est grâce à lui que les êtres sont reliés les uns aux autres, non seulement dans l'espace, mais encore dans le temps; *mundum... simili parique natura in... diuturnitate servari.*(Voir Edit. Maillet et Mayor.)

XI. 1. *Natura est igitur quæ.* — *Le feu* est donc l'*élément* qui...

2. *Omnem enim naturam.* — Tout être constitué ; toute *nature* complexe; dans le premier cas, *natura* est pris dans le sens d'*élément ;* dans le second, il signifie l'organisation d'un être *composé.*

3. *Sed cum alio juncta atque connexa.* — Un être qui n'est pas une seule substance (*solitaria*), mais qui résulte de l'union de plusieurs; comme l'homme qui est *composé* d'un corps et d'une âme.

4. *Principatum.* — Un principe dirigeant; le τὸ ἡγεμονικόν des Stoïciens.

mine mentem, in béllua quiddam simile mentis [5], unde oriántur rerum appétitus. In árborum autem et eárum rerum quæ gignúntur e terra, radícibus inésse principátus [6] putátur. Principátum autem id dico, quod Græci ἡγεμονικόν vocant, quo nihil in quoque génere [7] nec potest nec debet esse præstántius. Itaque necésse est illud étiam, in quo sit totius natúræ principátus, esse ómnium óptimum ómniumque rerum potestáte dominátuque dignissimum [8].

30. Vidémus autem in pártibus mundi [9] (nihil est enim in omni mundo, quod non pars univérsi sit), inésse sensum et ratiónem. In ea parte igitur, in qua mundi inest principátus, hæc inésse necésse est, et acrióra quidem atque majóra. Quocirca sapiéntem esse mundum necésse est, natúramque eam, quæ res omnes compléxa téneat, perfectióne ratiónis excéllere, eoque deum esse mundum [10], omnemque vim mundi [11] natúra divina continéri. Atque étiam mundi ille fervor púrior [12], perlucídior mobiliorque multo, ob easque causas áptior [est] ad

5. *Quiddam simile mentis.* — L'instinct qui remplace chez l'animal les facultés de l'âme. — *Mentis*, l'âme avec toutes ses facultés.

6. *Radicibus inesse principatus.* — C'est l'opinion d'Aristote.

7. *Nihil in quoque genere... præstantius.* — Ce qu'il y a de plus parfait dans la catégorie d'êtres que l'on considère.

8. *Dominatuque dignissimum.* — C'est la démonstration même de l'existence d'un directeur ou d'un ordonnateur suprême; ou de l'existence de Dieu.

9. *Partibus mundi.* — Le vice de cet argument vient de la fausse conception des Stoïciens sur le tout et la partie. Les êtres divers qui composent le monde ne sont pas les parties du monde; le monde n'est pas un *tout*, c'est-à-dire un seul être, mais une *collection* d'êtres, de leur nature indépendants les uns des autres et pouvant avoir, par conséquent, des qualités absolument différentes.

10. *Deum esse mundum.* — Les deux conséquences du système sont donc le matérialisme et le panthéisme; le matérialisme, parce que Dieu et l'âme sont une substance corporelle, et même les facultés les plus incompatibles avec la matière, comme la raison ou la sagesse, ne sont qu'un feu plus pur et plus subtil, mais encore matériel; — le panthéisme, parce que, pour les Stoïciens, il n'y a qu'un seul principe, Dieu ou le feu artiste. Ils maintiennent, il est vrai, la distinction de la *matière* et de la force ou *cause*, ce qui est un souvenir de la matière et de la forme aristotéliciennes, mais, de fait, ces deux principes sont inséparables; la force est un principe actif et intrinsèque au monde et n'existant pas sans lui. Le monde est ainsi un grand corps, dont Dieu est l'âme corporelle.

11. *Omnem vim mundi.* — Toute l'*essence* du monde.

12. *Ille fervor purior.* — Le feu artiste; l'éther.

sensus commovéndos[13] quam hic noster calor[14], quo hæc, quæ nota nobis sunt[15], retinéntur[16] et vigent.

31. Absúrdum est ígitur dícere, quum hómines béstiæque hoc calóre tenéantur[17], et proptérea moveántur ac séntiant, mundum esse sine sensu, qui íntegro et puro et líbero eódemque acérrimo[18] et mobilissimo ardóre teneátur; præsértim quum is ardor, qui est mundi, non agitátus ab álio neque extérno pulsu, sed per se ipse ac sua sponte moveátur[19]. Nam quid potest esse mundo valéntius[20], quod pellat atque móveat calórem eum, quo ille teneátur?

XII. — D'après Platon, il n'appartient qu'aux esprits de se mouvoir eux-mêmes sans une impulsion étrangère ; le monde se meut lui-même, il est donc un esprit; il est donc aussi intelligent et sage, ce qui se manifeste dans tous les êtres qui le composent.

32. Le monde, parce qu'il se meut lui-même, est un esprit.
33. L'âme du monde se manifeste par degré : dans les êtres inanimés, par la seule faculté nutritive;
34. Dans les animaux par la sensibilité, et dans l'homme par la raison.

13. *Ad sensus commovendos.* — A provoquer l'activité de la *pensée.*

14. *Hic noster calor.* — Notre feu terrestre : le πῦρ ἄτεχνον ; la chaleur grossière.

15. *Quæ nota nobis sunt.* — Les choses qui nous entourent, que nous voyons, qui tombent sous nos sens.

16. *Retinentur.* — La matière, de soi, tend à se dissoudre en ses premiers éléments; la force connue sous le nom de cohésion et qui n'est probablement qu'une des formes élémentaires de la gravitation universelle, la maintient dans sa forme organisée. Pour les Stoïciens, cette force est le feu; le feu éthéré pour les êtres supra-terrestres, et le feu matériel, *noster calor*, pour les êtres terrestres, y compris les hommes et les bêtes.

17. *Teneantur.* — Sont contenus: sens analogue à celui de *retinentur.*

18. *Acerrimo.* — Doué d'une très grande vivacité; *mobilissimo*, pouvant se mouvoir avec une extrême facilité; passer d'un endroit à un autre. Le principe qui circule dans le monde doit avoir en effet toutes ces qualités.

19. *Per se ipse ac sua sponte moveatur.* — Le feu est à la fois le mobile et la cause du mouvement; c'est une idée péripatéticienne, mais profondément modifiée: Aristote et Platon concluaient nettement à l'immobilité du premier moteur.

20. *Quid potest esse mundo valentius.* — Cicéron traduit presque Aristote : Τίς γὰρ ἄν εἴη φύσις τοῦ δε (τοῦ κόσμου) κρεῖττον;

XII. — 32. Audiámus enim Platónem [1], quasi quemdam deum philosophórum; cui duos placet esse motus, unum suum, álterum extérnum; esse autem divinius, quod ipsum et se sua sponte moveátur, quam quod pulsu agitétur aliéno. Hunc autem motum in solis ánimis [2] esse ponit, ab hisque principium motus esse ductum putat. Quaprópter, quóniam ex mundi ardóre motus omnis oritur [3], is autem ardor non aliéno impúlsu, sed sua sponte movétur, ánimus sit necésse est [4]. Ex quo efficitur animántem esse mundum. Atque ex hoc quoque intélligi póterit in eo inésse intelligéntiam [5], quod certe est mundus mélior quam ulla natúra [6]. Ut enim nulla pars est córporis nostri, quae non sit minóris quam nosmetipsi sumus; sic mundum univérsum pluris esse necésse est quam partem áliquam univérsi. Quod si ita est, sápiens sit mundus necésse est [7]. Nam, ni ita esset, hóminem, qui est mundi

XII. 1. *Audiamus enim Platonem.* — La théorie de Platon que rappelle Cicéron dans ce passage n'est pas une preuve de la force suprême du monde, mais se rapporte au mouvement spontané et libre du feu et tend à prouver que celui-ci est un être pensant.

Cette théorie se trouve dans le Phèdre; Cicéron l'a traduite dans les *Tuscul.* (I, 23). C'est sur elle que repose la démonstration de l'existence de Dieu connue dans l'école sous le nom de premier moteur immobile; Platon la donne au Xe livre des *Lois* et Aristote au XIIe livre de la *Métaphysique*.

2. *In solis animis.* — La matière étant inerte ne peut être la cause du premier mouvement; cette cause doit donc être cherchée hors des êtres matériels, et il est clair qu'elle doit être elle-même immobile.

3. *Quoniam... oritur.* — On peut remarquer au sujet de cette affirmation donnée comme un principe, combien d'affirmations de ce genre les Stoïciens admettent sans aucune démonstration. Le fondement de leur métaphysique repose presque entièrement sur des analogies. C'est peut-être pourquoi ce système avait, plus qu'un autre, besoin de l'éloquence pour être défendu.

4. *Animus sit necesse est.* — Du mouvement spontané, les Stoïciens concluent seulement que le monde est un être vivant et doué d'une âme; Platon appelle aussi le monde un animal doué d'une âme : ζῶον ἔμψυχον; mais il conclut à l'existence d'un premier moteur immatériel et différent du monde : on voit la différence entre les deux doctrines.

5. *Intelligentiam.* — C'est la faculté de connaître; chez Cicéron, ce mot désigne plus spécialement la perception des notions rationnelles dues à la réflexion qui combine les idées.

6. *Mundus melior quam ulla natura.* — C'est presque sous la même forme la pensée d'Aristote sur l'excellence du monde (*Traité du monde*, chap. V). — Il est impossible de tirer d'une maxime, à tout le moins contestable, des conséquences plus étranges que celles qu'en ont déduites les Stoïciens. En outre de cette excellence, en effet, ils attribuent au monde l'intelligence, la sagesse et finalement la divinité.

7. *Sapiens sit mundus necesse*

pars, quóniam est ratiónis párticeps [8], pluris esse quam mundum [9] omnem oportéret.

33. Atque étiam si a primis inchoátisque natúris [10] ad últimas [11] perféctasque vólumus procédere, ad deórum natúram perveniámus [12] necésse est. Primo enim [13] ani-

est. — On pourrait conclure avec la même rigueur : Le cerveau est l'organe de la pensée ; donc, à plus forte raison, le corps tout entier.

8. *Mundi pars .. particeps.* — La raison pour laquelle l'homme fait partie du monde est à remarquer : ce n'est point par la partie de son être qui touche à la matière, mais au contraire par la faculté qui l'en sépare le plus. C'est que, dans le stoïcisme, il n'y a pas de ligne de démarcation entre le corps et l'esprit; la matière n'existe pas indépendamment de l'âme du monde, ni l'âme du monde indépendamment de la matière. Il n'y a donc plus trace de transcendance et l'immanence est restreinte à un matérialisme panthéistique pur et simple.

9. *Pluris esse quam mundum.* — Voici une des nombreuses contradictions de la philosophie stoïcienne. Les Stoïciens admettent, en effet, que le monde, quelle qu'en soit l'origine, est fait pour les hommes, et pour les dieux, qui sont ainsi, même d'après eux, la cause finale du monde. Le monde ne peut donc être supérieur à l'homme, puisqu'il est fait pour lui.

10. *Inchoatis naturis.* — Les êtres ébauchés, imparfaits, par rapport aux êtres supérieurs. C'est dans ce sens que Cicéron dit (*De Leg.* I, 9, 17) : *prima et* INCHOATA *intelligentia*, et dans le *De Off.* (I, 43, 153) : *cognitio manca atque* INCHOATA.

11. *Ultimas.* — Aux créatures les plus élevées dans l'échelle des êtres ; il y a donc dans les êtres une progression de perfections croissantes.

12. *Ad deorum naturam perveniamus.* — C'est la preuve tirée des degrés d'excellence et que l'on appelle *via eminentiæ.* Cette preuve est tirée des divers degrés de perfection que l'on remarque dans les êtres. Voici comment les Stoïciens l'établissent. En suivant les divers règnes de la nature matérielle, on remarque aussi une progression croissante de perfection ; la pierre est moins parfaite que la plante ; la plante moins que l'animal ; l'animal privé de raison, moins que l'homme, et l'homme lui-même moins que les êtres qui habitent les régions supérieures. On arrive ainsi à la perfection absolue et existant par elle-même, c'est-à-dire Dieu. Il y a donc dans la manière de présenter cette preuve une différence entre les Stoïciens et les autres écoles qui fondent leur argument sur cette raison : Il y a dans les êtres plus ou moins de perfection ; or, le plus ou le moins se disent des choses en les comparant à une autre d'un degré plus élevé; il y a donc quelque chose qui est souverainement parfait. Voir saint Thomas Iª. 2. 3. et S. Anselme, *Monologisme*, I. — *Cours de Phil.*, 403. Il ne faut pas confondre cette preuve avec la preuve dite ontologique.

13. *Primo enim.* — Cette gradation des êtres se fonde sur le degré différent de vie que les Stoïciens distinguent dans les êtres eux-mêmes, d'accord en cela avec Aristote. D'après Aristote, il y a dans les plantes une âme purement végétative (ψυχὴ φυτική ou θρεπτική); dans les animaux, une âme sensible (ψ. αἰσθητική) et dans l'homme une âme raisonnable (ψ. λογική). Dans cette classification, le règne minéral fait une catégorie absolument différente des trois autres ; les minéraux ne vivent pas. Le principe de leur conservation est diversement expliqué, suivant qu'on adopte tel ou tel système pour rendre raison de la com-

inadvértimus a natúra sustinéri ea, quæ gignúntur e terra [14], quibus natúra nihil tríbuit ámplius [15], quam ut ea aléndo atque augéndo tuerétur.

34. Béstiis [16] autem et sensum et motum dedit, et cum quodam appétitu accéssum ad res salutáres, a pestíferis recéssum [17]; hoc hómini ámplius, quod áddidit ratiónem, qua regeréntur ánimi appétitus [18], qui tum remitteréntur [19], tum contineréntur.

XIII. — Il doit y avoir dans la nature une quatrième catégorie d'êtres, supérieurs à ceux qui forment les trois premières ; les êtres de cette catégorie jouissent par nature de la bonté et de la sagesse : ce sont les dieux et le monde.

35. Il y a nécessairement une classe d'êtres supérieurs à tous les autres.

36. Cette classe est formée par le monde lui-même, qui, dès le commencement, n'a pu tirer sa sagesse que de sa propre nature ; donc le monde est dieu.

XIII. — Quartus autem gradus et altissimus [1] est eórum,

position des corps. Dans les trois règnes supérieurs, il y a divers degrés de réalisation de la vie : la vie végétative dans les plantes ; la vie animale dans les animaux, et la vie humaine dans l'homme. A chacune de ces manifestations de la vie, correspond un principe particulier, qui est clairement indiqué dans ce passage du *De Natura Deorum*.

14. *Ea quæ gignuntur e terra.* — Les plantes ou le règne végétal ; la vie s'y manifeste par les fonctions de nutrition (*alendo*) et d'accroissement (*augendo*).

15. *Nihil tribuit amplius.* — Les plantes ont, en outre, la faculté de se reproduire.

16. *Bestiis... sensum et motum dedit.* — La sensibilité et le mouvement.

17. *Accessum... recessum.* — L'instinct de la conservation.

18. *Rationem, qua regerentur animi appetitus.* — Il faut remarquer cette différence profonde entre l'homme et les animaux : ceux-ci sont gouvernés par l'instinct, ou mieux, les appétits sensitifs.

19. *Remitterentur*, lâcher la bride ; *continerentur*, les refréner ou serrer le frein.

XIII. 1. *Altissimus.* — C'est le dernier degré de la perfection dans les êtres : c'est donc la divinité. On voit ici par quelle immense distance la philosophie d'Aristote est séparée de celle du Portique. Toutes les deux prennent la même voie, pour monter à la connaissance de Dieu : de l'imparfait elles s'élèvent au parfait ; mais elles se séparent nettement au but. Le dieu d'Aristote est transcendant, il est hors du monde ; il est immobile dans sa simplicité : le dieu des Stoïciens est aux confins du monde, mais il est immanent : il est dans le monde ;

qui natúra boni sapiéntesque gignúntur [2]; quibus a princípio innáscitur rátio recta constansque [3], quæ supra hóminem putánda [4] est deoque tribuénda, id est mundo, in quo necésse est perféctam illam atque absolútam inésse ratiónem.

35. Neque enim dici potest in ulla rerum institutióne [5] non esse áliquid extrémum atque perféctum [6]. Ut enim in vite, ut in pécude, nisi quæ vis óbstitit, vidémus natúram suo quodam itínere ad últimum [7] pervenire, atque ut pictúra et fábrica [8] céteræque artes habent quendam absolúti óperis efféctum [9], sic in omni natúra, ac multo étiam magis, necésse est absólvi áliquid ac pérfici. Etenim

il est matériel. M. Ravaisson indique très bien cette différence : « Le dieu de Zénon, de Cléanthe et de Chrysippe, dit-il, n'est donc plus, comme celui de la métaphysique péripatéticienne, la forme pure, la fin immobile, qui ne donne le mouvement à la nature qu'en l'attirant à soi, sans s'y mêler en rien. Ce n'est plus la pensée simple, acte uniforme, immuable dans l'éternelle paix. C'est une âme, et une âme corporelle, mêlée au vaste corps qu'elle anime et se mouvant en lui. »

2. *Natura boni sapientesque gignuntur.*— Il n'y a pas d'autre différence entre les dieux et les hommes. Les hommes deviennent bons par l'éducation et par l'art : *ars est bonum fieri;* les dieux le sont par nature. — Voir Senec., *Epist.* 95; Cicéron, *Topicor.*, 20, 76, et Epictète, IV, 11, 3.

3. *Ratio recte constansque.*— Une raison atteignant toujours le droit (*rectum*); restant toujours fidèle à elle-même et ne se mettant jamais en contradiction avec sa propre nature (*constans*). C'est ce que Plutarque (*De Virt. mor.*, c. 3), appelle : Λόγος ὀρθὸς καὶ ὁμολογούμενος καὶ βέβαιος καὶ ἀμετάπτωτος : c'est-à-dire une raison convenablement réglée pour pratiquer la sagesse et la vertu.

4. *Supra hominem putanda.* — Cette raison parfaite est au-dessus de l'homme, seulement en tant qu'elle est innée (*innascitur*) dans les dieux ; car l'homme peut y prétendre et y arriver : *homo enim sapiens fieri potest*, dit Cicéron dans ce même traité, n. 36. Cette pensée revient souvent, d'ailleurs, dans d'autres ouvrages de Cicéron, et en particulier dans le traité des *Lois* (I, 8). Notre esprit, n'étant qu'une émanation de l'esprit divin, ne peut se comparer qu'avec Dieu ; quand il est suffisamment cultivé, ou que sa vue est devenue si perçante que les ténèbres de l'erreur ne peuvent plus l'obscurcir, il devient un esprit, parfait, la raison absolue, qui est identique à la vertu ; il devient dieu.

5. *Rerum institutione.* — Dans toutes les entreprises de l'homme et de la nature.

6. *Aliquid extremum atque perfectum.* — Tout être tend à quelque chose d'achevé et de parfait : littéralement, à un état de perfection au-delà duquel on ne peut rien imaginer : c'est l'idéal. L'idéal réel n'existe qu'en Dieu, qui est la plénitude de la bonté, de la vérité et de la beauté, parce qu'il est l'être infini.

7. *Ad ultimum.* — A la perfection propre à son genre.

8. *Fabrica.* — L'architecture.

9. *Quendam absoluti operis effectum.* — En tant qu'ils se rapprochent plus ou moins de l'idéal.

céteris natúris multa extérna [10], quo minus perficiantur, possunt obsistere; univérsam autem natúram nulla res potest impedire [11], propterea quod omnes natúras ipsa cóhibet et cóntinet. Quocirca necésse est esse quartum illum et altíssimum gradum, quo nulla vis [12] possit accedere.

36. Is autem est gradus, in quo rerum ómnium natúra pónitur [13]; quæ quóniam talis est, ut et præsit ómnibus et eam nulla res possit impedire, necésse est intelligéntem esse mundum et quidem étiam sapiéntem. Quid autem est inscitius, quam eam natúram, quæ omnes res sit

10. *Externa.* — Les obstacles à la perfection dans les êtres viennent du dehors, d'après les Stoïciens; ils ne peuvent venir de leur nature elle-même, qui a en elle comme les germes de la divinité. Nous avons vu, en effet, que l'homme, en cultivant sa raison, la rend égale, ou pour mieux dire, identique à la raison divine. La philosophie chrétienne est ici, comme en beaucoup d'autres points qu'il n'est pas nécessaire de signaler, en complet désaccord avec la philosophie stoïcienne. La différence entre Dieu et la créature n'est pas simplement une différence de degré que l'on peut toujours supposer franchissable : c'est une différence de nature. On ne peut pas concevoir l'homme s'approchant plus de Dieu que dans la personne adorable du Dieu fait homme; or dans J.-C. il n'y a qu'une seule personne, mais il y a les deux natures, divine et humaine.

11. *Nulla res potest impedire.* — Cet argument par lequel Cicéron conclut de la possibilité d'un être parfait, à son existence même, rappelle l'argument ontologique de saint Anselme : « Dieu, dit ce saint docteur, est par essence l'être tel que l'on ne peut en concevoir un plus grand. Or cet être ne peut pas exister seulement dans l'entendement, car, s'il existait seulement dans l'entendement, on pourrait en concevoir un plus grand, à savoir celui qui existerait non seulement dans l'entendement, mais encore dans la réalité, et ce serait celui-là qui serait le plus grand. Donc celui qui est par définition le plus grand que l'on puisse concevoir, est conçu comme existant par cela même qu'il est pensé. »

Descartes reproduit ainsi qu'il suit ce même argument : « Toutes les fois qu'il m'arrive de penser à un être premier et souverain, il est nécessaire que je lui attribue toutes sortes de perfections; et sitôt que je viens à reconnaître que l'existence est une perfection, je conclus fort bien que cet être premier et souverain existe... et je trouve manifestement que l'existence ne peut pas plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits. » (Medit. V. — Voir pour l'appréciation de cette preuve : *Cours de Phil.*, p. 165.)

Toutefois, Cicéron déduit l'existence de l'être parfait de ce qu'il est tel qu'il peut triompher de tous les êtres qui lui sont contraires : *Propterea quod omnes naturas ipsa cohibet et continet.*

12. *Nulla vis.* — Comme nous l'avons vu plus haut, aucune *essence*.

13. *Rerum omnium natura ponitur.* — Non pas parce qu'elle contient éminemment toutes leurs perfections, mais parce que toutes sont physiquement identifiées avec elle : c'est le panthéisme.

compléxa, non óptimam dici, aut, quum sit óptima, non primum animántem esse, deínde ratiónis et consílii cómpotem, postrémo sapiéntem? Quî enim potest áliter esse óptima? Neque enim, si stírpium [14] símilis sit aut étiam bestiárum, óptima putánda sit pótius quam detérrima; nec vero, si ratiónis párticeps sit nec sit tamen a princípio sápiens, non sit detérior mundi pótius quam humána condítio; homo enim sápiens fíeri potest, mundus autem, si in ætérno prætériti témporis spátio fuit insípiens, nunquam proféсto sapiéntiam consequétur [15]; ita erit hómine detérior. Quod quóniam absúrdum est, et sápiens a princípio mundus et deus habéndus est.

37. Neque enim est quicquam áliud præter mundum, cui nihil absit, quodque úndique [16] aptum atque perféctum explétumque sit ómnibus suis númeris [17] et pártibus.

XIV. — Tous les êtres qui composent l'univers sont faits les uns pour les autres, parce qu'ils sont imparfaits; le monde est donc fait pour lui-même, puisqu'il n'y a rien au-dessus de lui; il est donc la perfection idéale, c'est-à-dire dieu.

37. Coordination des êtres les uns par rapport aux autres; leur coordination générale par rapport à l'homme.
38. La perfection du monde, étant le modèle de toutes les autres, doit être absolue.
39. Donc, le monde est dieu.

XIV. — Scite enim Chrysíppus [1], ut clipei causa involú-

14. *Stirpium;* — la partie pour le tout : les plantes.

15. *Nunquam... sapientiam consequetur.* — Quoique l'homme n'ait pas eu la sagesse dès le commencement de son existence, il peut l'acquérir, parce qu'il a le secours d'un être plus puissant que lui; mais comme il n'y a rien de plus parfait que le monde, celui-ci doit être sage dès le commencement, *a principio*, sous peine de ne l'être jamais ; l'argument est irréfutable.

On peut remarquer, à ce sujet, que les Stoïciens comprenaient parfaitement que l'intelligence et la sagesse de l'homme supposent une intelligence et une sagesse éternelles; leur erreur est de croire que le monde est cette intelligence et cette sagesse.

16. *Undique.* — Dans toutes ses parties; de toute façon.

17. *Suis numeris.* — Dans tous ses *mouvements ; numerus* est le mouvement réglé, défini par des lois mathématiques connues.

XIV, 1. *Scite enim Chrysippus.*—

crum, vagínam autem gládii, sic præter mundum cétera ómnia aliórum causa esse generáta, ut eas fruges atque fructus, quos terra gignit, animántium causa, animántes autem hóminum, ut equum vehéndi causa, arándi bovem, venándi et custodiéndi canem. Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplándum et imitándum [2], nullo modo perféctus, sed [est] quædam particula perfécti.

38. Sed mundus quóniam ómnia compléxus est, neque est quicquam quod non insit in eo, perféctus úndique est. Qui igitur potest ei deésse id quod est óptimum? Nihil est autem mente et ratióne mélius. Ergo hæc mundo deésse non possunt. Bene igitur idem Chrysippus, qui similitúdines adjúngens ómnia in perféctis et matúris docet esse melióra [3], ut in equo quam in equúleo, in cane quam in cátulo, in viro quam in púero; item, quod in omni mundo óptimum sit, id in perfécto áliquo atque absolúto esse debére.

L'argument de Chrysippe rapporté par Cicéron se réduit à ceci : Tout ce qui existe seulement comme moyen ne peut être que relatif; mais le monde est absolu, puisqu'il contient tout en soi; il est ainsi sa propre fin et par conséquent l'être absolu; donc il doit avoir en lui tout, sans quoi il ne serait pas absolu, c'est-à-dire la raison absolue. L'homme qui a seulement une part de la raison est donc fait pour le monde, comme ce qui est moins parfait pour ce qui est plus parfait : contrairement à ce qu'on a dit plus haut.

2. *Ad mundum contemplandum et imitandum.* — Il ne s'agit point ici d'une imitation seulement artificielle du monde, d'une imitation par à peu près, ni d'une contemplation stérile et de curiosité. L'homme, dans les idées de morale stoïcienne, doit en tout conformer ses actions et sa vie à la loi intellectuelle et morale qui règne dans le monde. Le degré de perfection où l'homme s'élève est en raison directe de la perfection même de cette imitation. Cicéron explique cette pensée dans le *De Senectute* (c. 21, 77); et Sénèque, un des meilleurs interprètes de la morale stoïcienne, dit aussi (*De Vita Beata*, c. 3) : *A natura non deerrare et ad illius legem exemplumque formari, sapientia est.*

C'est, en d'autres termes, le grand et unique précepte de la morale stoïcienne. La perfection consiste à vivre selon la nature; mais il ne faut pas entendre ici le mot *nature* avec le sens que nous lui attribuons, quand nous l'opposons à la *grâce*.

3. *In perfectis et maturis docet esse meliora.* — C'est, d'une autre façon, l'argument de l'existence d'une perfection absolue, déduite de l'existence des perfections incomplètes. Les perfections qui existent comme en germe dans les êtres imparfaits, se trouvent sans limites dans l'être parfait. — *Maturis*, qui est arrivé à terme, à parfait accomplissement.

39. Est autem nihil mundo perféctius, nihil virtúte mélius [4]; igitur mundi est própria virtus. Nec vero hóminis natúra perfécta est; et effícitur tamen in hómine virtus. Quanto ígitur in mundo facílius? Est ergo in eo virtus. Sápiens est ígitur, et proptérea deus.

XV. — La divinité du monde réside dans les astres qui sont faits de l'éther le plus pur et qui sont les plus parfaits des animaux puisqu'ils vivent dans l'élément le plus pur.

40. Le feu des astres est plus pur que tout autre; démonstration de Cléanthe.
41. Le feu des astres et le feu terrestre; leur différence.
42. Il est absurde de supposer qu'il n'y a aucun être animé dans l'éther.

XV. — Atque hac mundi divinitáte perspécta tribuénda est sidéribus [1] éadem divínitas, quæ ex mobilíssima puríssimaque ætheris parte gignúntur, neque ulla prætérea sunt admíxta natúra [2] totaque sunt cálida atque

4. *Nihil virtute melius.* — Il faut remarquer que pour les Stoïciens la vertu n'était que la perfection de la science. Ils confondent sans cesse dans l'homme l'intelligence et la volonté. C'est un principe de la physique stoïcienne, que dans les corps, et conséquemment dans tous les êtres, existe un double mouvement, l'un d'*expansion* et de direction vers le dehors, l'autre de *concentration* ou de contraction vers l'intérieur. L'un et l'autre mouvement sont l'effet de l'esprit ou de l'éther qui compénètre tous les êtres. D'où il suit que l'homme, qui est essentiellement raison et volonté, se *répand* par l'affirmation ou le consentement, et se contracte ou se retire en lui-même par la négation ou le dissentiment. Ainsi tous les mouvements de l'homme intérieur, c'est-à-dire les sensations, les connaissances, les appétits, les affections, les passions ne sont que des affirmations ou des négations, ou, en d'autres termes, de purs jugements. Nos opérations, dans ce système, sont donc déterminées, non pas par les choses extérieures, mais par l'impulsion nécessaire de notre raison; de là une conception toute particulière de la science et de la vertu. La science est la vertu, et l'erreur est le vice. Cicéron appelle la sagesse, l'art de la vie; la dialectique et la physique sont des vertus (*De Finib.* III, 22); Zénon ne reconnaît d'autre vertu que la prudence; la piété est la science du culte des dieux. Pour Sénèque, la vertu n'est que la droite raison (Ep. 31, 68, 76, 87, 124), le jugement vrai et immuable de l'esprit (Ep. 71, 74, 95, — *De Vita Beata*, 6, 9, 11), et finalement le bien est la science des choses; le mal, l'ignorance des êtres (Ep. 31).

XV. 1. *Tribuendà est sideribus... divinitas.* — C'est proprement le Sabéisme. Alcméus et Platon soutenaient la même opinion. (*De Nat. Deor.* I, 11, 27, 12, 30.)

2. *Nulla admixta natura.* — En

perlúcida, ut ea [3] quoque rectissime et animántia [4] esse et sentíre atque intelligere dicántur. Atque ea quidem tota esse ignea duórum sénsuum testimónio confirmári Cleánthes putat, tactus et oculórum.

40. Nam solis et candor illústrior est quam úllius ignis, quippe qui imménso mundo tam longe lateque collúceat, et is ejus tactus est [5], non ut tepefaciat [6] solum, sed étiam sæpe combúrat, quorum neutrum fáceret, nisi esset igneus. « Ergo, inquit, quum sol igneus sit oceánique alátur humóribus [7], quia nullus ignis sine pastu [8] áliquo possit permanére, necesse est aut ei símilis sit igni, quem adhibémus ad usum atque ad victum, aut ei, qui corpóribus animántium continétur.

41. « Atqui hic noster ignis [9], quem usus vitæ requirit, conféctor est et consúmptor ómnium, idemque, quocúmque invásit, cuncta distúrbat ac díssipat. Contra ille corpóreus, vitális et salutáris ómnia consérvat, alit, auget, sústinet sensuque áfficit [10]. » — Negat ergo esse dúbium, horum ígnium sol utri símilis sit, quum is quoque effi-

général, les Stoïciens pensaient que les astres étaient composés d'une seule substance, du feu; cependant Chrysippe y reconnaissait le feu et l'air.

3. *Ut ea.* — Il suffit que les astres soient composés de feu, pour qu'ils aient le sentiment et l'intelligence.

4. *Animantia.* — Cf. *Somn. Scip.*, c. 3.

5. *Is ejus tactus.* — L'effet qu'il fait éprouver par son *contact*.

6. *Tepefaciat.* — Qui échauffe sans désorganiser les corps. — *Comburat*, qui brule; qui détruit.

7. *Oceanique alatur humoribus* — La même pensée se retrouve dans Lucrèce (*De Nat. Rer.* I. 23), et dans Lucain (*Pharsal.* I, 2..8) d'une manière plus précise encore : *Nec non Oceano pasci Phœbumque polumque credimus.* Cicéron y revient encore aux chap. 33 et 83, 46 et 118 du présent livre. C'était, d'ailleurs, une opinion généralement reçue que les astres étaient nourris par l'océan : l'ambroisie dont les poètes font l'aliment des dieux était considérée par Démocrite comme un symbole des vapeurs qui, de la mer, s'élèvent vers le ciel.

8. *Sine pastu* = *nisi pascatur.*

9. *Hic noster ignis... contra ille corporeus.* — Cicéron établit ici d'une manière très nette et très précise la différence fondamentale entre notre feu de la terre, *quem usu vitæ requirit*, et le feu artiste ou l'éther. L'un est un principe de dissociation (*confector*) et de destruction (*consumptor*); l'autre, au contraire, est un principe de vie (*vitalis*) et de conservation (*salutaris*).

Lactance emploie dans le même sens le mot *confector* : Confectrix *rerum omnium vetustas* (la vétusté qui désagrège tout).

— *Corporeus*, — qui est *dans* les corps.

10. *Sensuque afficit.* — Leur donne le sentiment, les anime.

ciat, ut ómnia flóreant et in suo quæque génere pubéscant. Quare quum solis ignis símilis eórum ígnium sit, qui sunt in corpóribus animántium [11], solem quoque animántem esse opórtet, et quidem réliqua astra, quæ oriántur in ardóre cœlésti, qui æther vel cœlum nominátur.

42. Quum enim aliórum animántium ortus in terra sit, aliórum in aqua, in áere aliórum, absúrdum esse Aristóteli vidétur [12] in ea parte, quæ sit ad gignénda animántia aptíssima, ánimal gigni nullum putáre. Sídera autem æthérium locum óbtinent; qui quóniam tenuíssimus est et semper agitátur et viget, necésse est, quod ánimal in eo gignátur, id et sensu acérrimo et mobilitáte celérrima esse. Quare quum in æthere astra gignántur, consentáneum est in iis sensum inésse et intelligéntiam; ex quo effícitur in deórum número astra esse ducénda [13].

XVI. — Le mouvement des astres ne peut être le résultat ni d'une force nécessaire ou d'un mécanisme, — ni d'une impulsion libre, mais étrangère, — ni du hasard ; — il est donc volontaire et révèle ainsi l'intelligence du mobile.

43. Les astres, à cause de leur séjour et de leur aliment, doivent être les plus intelligents des êtres (preuve *à priori*) ; — leur mouvement prouve qu'ils le sont en effet (preuve *à posteriori*).

11. *Ignium... qui sunt in corporibus animantium.* — Le soleil produit dans la nature inanimée les mêmes effets que le principe de vie dans les animaux : les deux causes sont donc les mêmes, sinon identiques ; telle est la raison qui fait dire à Cicéron que le soleil et les astres sont des êtres animés.

12. *Aristoteli videtur.* — On ne trouve pas cette opinion exprimée dans les ouvrages d'Aristote ; on ne la connaît que par un texte de Plutarque. (*De Placit. phil.* v, 20.)

13. *Ex quo efficitur in deorum numero astra esse ducenda.* — Cet argument a une singulière contexture. Cicéron commence par admettre sans démonstration que l'éther est un milieu très favorable à la naissance des animaux ; donc il est absurde de supposer que les animaux n'y naissent pas. Or les astres sont dans l'éther, donc ils y sont nés ; mais comme ce milieu est très subtil, l'animal qui y a pris naissance doit être doué d'un sens très vif et d'une mobilité très prompte. Il est donc logique (*consentaneum*) de leur reconnaître le sens et l'intelligence ; donc ces animaux sont des dieux. Cicéron aurait dû, à tout le moins, suivant la remarque judicieuse de Schœmann, écrire : *in iis sensum* ACERRIMUM *et intelligentiam* CELERRIMAM.

44. Le mouvement des astres est volontaire et annonce une intelligence infinie.

XVI.— Etenim [1] licet vidére acutióra ingénia [2] et ad intelligéndum aptióra eórum, qui terras incolant eas, in quibus aer sit purus ac ténuis, quam illórum, qui utántur crasso cœlo atque concréto [3].

43.— Quin étiam cibo quo utáre [4] interésse áliquid [5] ad

XVI. 1. *Etenim.* — Dans le sens de *porro* ou de *prætereu;* mais non pas comme indiquant que ce qui suit soit la preuve de ce qui précède.

2. *Licet videre acutiora ingenia.* — Voir ce que nous avons dit plus haut sur l'influence des climats (VI, note 8).

3. *Crasso cœlo atque concreto.* — Un ciel lourd et épais.

4. *Cibo quo utare.* — C'est un cas particulier de la thèse générale de l'influence de la nature matérielle sur les facultés intellectuelles. L'importance qu'on lui attribue grandit avec le développement des théories matérialistes. Il est clair que, pour le matérialiste qui fait de l'acte de la pensée une fonction physiologique du cerveau, et de l'âme le produit d'une composition extraordinaire de la matière, les climats et encore plus les aliments doivent exercer sur la faculté de penser une action directe et exclusive. Personne, à cet égard, ne s'est exprimé avec une clarté plus brutale que M. Herbert Spencer. Il commence par admettre que l'activité mentale est l'équivalent exact de l'activité de l'oxydation du cerveau : puis il continue : « Les modes de conscience appelés passion, mouvement circulaire, sensation de son, de lumière et de chaleur, sont produits en nous par des forces qui, si elles se dépensaient d'une autre manière, mettraient en pièces ou en poussière des morceaux de matière, engendreraient des combinaisons chimiques ou feraient passer des substances de l'état solide à l'état liquide... Toutes choses égales, ce que nous appelons quantité de conscience est déterminé par les éléments constitutifs du sang... La production des forces intellectuelles dépend directement des changements chimiques. La quantité d'action mentale est en rapport avec l'oxydation du phosphore qui entre dans la composition cérébrale. »

Cette relation exacte et constante entre le développement de nos facultés intellectuelles et le cerveau, considéré au point de vue, soit de son volume, soit de sa composition chimique, soit de sa conformation, n'a rien qui puisse effrayer la philosophie chrétienne. Cette loi, existât-elle d'une manière aussi rigoureuse qu'on le prétend, — ce qui n'est pas,— se concilie tout aussi bien avec les doctrines de la spiritualité de l'âme. Ne conçoit-on pas que Dieu, ayant étroitement uni les deux substances qui constituent la personne humaine, ait attaché l'exercice et le développement des puissances de l'âme à certaines conditions organiques du cerveau, comme il attache la vision des objets placés à une grande distance à l'emploi d'instruments d'optique? Nous pouvons donc, même en admettant la réalité des faits, rejeter la conclusion qu'en tire l'école matérialiste, tant qu'elle ne nous aura pas démontré que le cerveau n'est pas *une simple condition*, mais bien *le sujet et le générateur de la pensée.*

5. *Interesse aliquid.* — On sait que les Pythagoriciens se nourrissaient principalement de végétaux ; mais la fève était exceptée, parce que,

mentis áciem putant. Probábile est ígitur præstántem intelligéntiam in sidéribus esse, quæ et æthériam partem mundi íncolant et marínis terrénisque humóribus longo intervállo extenuátis [6] alántur. Sensum astrórum atque intelligéntiam [7] máxime declárat ordo eórum atque constántia (nihil est enim, quod ratióne et número [8] movéri possit sine consílio [9]), in quo nihil est temerárium, nihil várium, nihil fortuitum. Ordo autem síderum et in omni æternitáte constántia neque natúram [10] signíficat (est enim plena ratiónis) neque fortúnam, quæ amíca varietáti [11] constántiam réspuit. Séquitur ergo, ut ipsa sua sponte, suo sensu ac divinitáte moveántur.

44. Nec vero Aristóteles non laudándus in eo, quod ómnia, quæ movéntur, aut natúra movéri cénsuit aut vi aut voluntáte [12]; movéri autem solem et lunam et sídera

dit Cicéron (*De Div.* I, 62) : *Habet inflationem magnam is cibus tranquillitati mentis quærentis vera contrariam.* — Feuerbach avait pris si fort au sérieux le principe de Moleschott : « point de phosphore, point de pensée », qu'il n'hésitait pas à signaler, comme cause de l'affaiblissement des caractères, en Europe, l'usage immodéré de la pomme de terre qui contient peu de phosphore. Pour régénérer et relever le tempérament moral des peuples modernes, il proposait de lui substituer la purée du pois, aliment beaucoup plus phosphoré.

6. *Extenuatis.* — Affaiblis; dont l'action est énervée.

7. *Sensum autem astrorum et intelligentiam.* — Platon donne aussi cet argument, mais il le présente d'une manière différente. Il est démontré, dit-il, que l'âme est l'origine du mouvement; les mouvements des corps célestes sont donc la preuve d'une énergie psychique. Il s'agit maintenant de déterminer la nature de l'âme qui est la cause de ces mouvements. Or, on peut la déduire de leur nature elle-même. Le mouvement circulaire des sphères est un mouvement raisonnable; il faut donc que l'âme qui les produit soit aussi raisonnable, et qu'une âme préside à chacune des parties où se révèle ce mouvement. (*De Leg.* X, 897.)

8. *Ratione et numero.* — C'est la traduction du mot de Platon dans le *Timée*, 37 : « Λόγῳ καὶ ῥυθμῷ, avec une régularité intelligente et calculée. »

9. *Sine consilio.* — Sans doute; mais il n'est pas nécessaire que le principe du mouvement soit immanent, comme le supposent les Stoïciens.

10. *Naturam.* — Le mot *nature* n'est pas pris ici dans le sens large que lui donnent les Stoïciens et qui implique un principe intelligent; on doit l'entendre comme Cicéron le définit lui-même, au nº 81 : « une certaine force irraisonnable produisant des mouvements nécessaires : « *vim quandam sine ratione cientem motus necessarios.* » Il faut donc traduire : « n'indique pas les seules forces de la nature. »

11. *Amica varietati.* — Cf. *De Div.* II, 109.

12. *Natura... vi... voluntate.* — *Natura*, c'est-à-dire la cause purement physique ou mécanique; *vi*, par le

ómnia; quæ autem natúra moveréntur [13], hæc aut póndere deórsum aut levitáte [in] sublime ferri [14]; quorum neutrum astris contingeret, proptérea quod eórum motus in orbem circumferrétur. Nec vero dici potest vi quadam majóre fieri, ut contra natúram astra moveántur. Quæ enim potest major esse [15]? Restat igitur, ut motus astrórum sit voluntárius. Quæ qui videat, non indócte solum, verum étiam impie fáciat [16], si deos esse neget. Nec sane multum interest, utrum id neget an eos omni procuratióne atque actióne privet; mihi enim, qui nihil agit, esse omnino non vidétur. Esse igitur deos ita perspícuum est, ut, id qui neget, vix eum sanæ mentis existimem.

hasard ou la force aveugle et fortuite; *voluntate*, par la détermination personnelle ou raisonnée; il n'y a, en effet, pas d'autre cause possible de mouvement.

13. *Natura moverentur.* — Ils obéiraient aux lois de la nature, c'est-à-dire seraient soumis à *un mouvement rectiligne*. Aristote, en effet, ne distingue que deux sortes de mouvements simples : le mouvement rectiligne qui appartient aux corps sublunaires, et le mouvement circulaire qui est propre aux corps supralunaires.

14. *Pondere deorsum aut levitate in sublime ferri.* — En vertu du mouvement rectiligne, les corps légers, comme l'air et le feu, s'élèvent du centre à la circonférence, *in sublime ferri*; les corps lourds, comme l'eau et la terre, tombent de la circonférence au centre, *pondere deorsum*. (ARIST., *Phys.* VIII, 9; *Ciel*, I, 2.)

15. *Quæ enim potest major esse?* — Aucune, d'après les Stoïciens. Aristote prouve que le mouvement circulaire n'est pas contre la nature, parce que, s'il en était ainsi, il cesserait promptement.

16. *Impie faciat.* — Lactance (*De Div. Inst.*, II, 5) accepte le défi.

PARS SECUNDA

(XVII-XXVIII). — NATURE DES DIEUX.

XVII. — La difficulté que nous avons de raisonner sur la nature des dieux vient de notre éloignement pour l'abstraction. Voilà pourquoi certains philosophes représentent les dieux sous une figure humaine. — L'idée même que nous nous faisons des dieux réfute l'opinion d'Epicure et confirme la divinité du monde.

45. Les dieux ne peuvent avoir aucune figure humaine; c'est le monde qui est dieu.
46. Le raisonnement d'Epicure lui-même le prouve.

XVII. — 45. Restat ut [1] qualis eórum natúra sit, considerémus. In quo nihil est difficilius, quam a consuetúdine oculórum [2] áciem mentis abdúcere. Ea difficúltas indúxit et vulgo impéritos [3] et símiles philósophos imperitórum [4] ut, nisi figúris hóminum constitútis, nihil possent de dis immortálibus cogitáre; cujus opiniónis lévitas confutáta a Cotta [5] non desiderat oratiónem meam. Sed quum talem esse deum certa notióne ánimi præsentiámus [6], primum ut sit ánimans, deínde ut in omni natúra

XVII. 1. *Restat ut...* — Ne traduisez pas : Il nous reste à... mais : Il faut en outre que...

2. *A consuetudine oculorum.* — A cause de la difficulté d'étudier des êtres non revêtus de matière comme ceux que nous avons l'habitude de voir. Cicéron exprime la même pensée (*Tuscul.* I, 38).

3. *Vulgo imperitos.* — Le vulgaire ignorant.

4. *Similes philosophos imperitorum.* — Ce sont les Epicuriens.

5. *Confutata a Cotta.* — Cotta (I, 76, 83) démontre que les dieux ne peuvent être corporels et se moque avec esprit de cette enveloppe matérielle qui n'est ni corps ni sang, mais comme du corps et du sang. Il termine par le dilemme suivant : Ou bien la forme corporelle des dieux a des défauts comme on en rencontre parmi les hommes: des yeux de travers, des verrues, des nez camus, de grosses têtes, et alors les dieux ne sont pas beaux; ou bien ils sont sans défaut, et alors ils ont tous la même figure, la même beauté, et forment au ciel une véritable académie où il est impossible de distinguer l'un de l'autre.

6. *Certa notione animi præsentiamus.* — C'est l'idée qui se forme en nous sans enseignement et sans réflexion préalables; c'est ce qu'on appelle, en philosophie, les *notions premières.* Les principales sont les idées d'espace, de temps, de cause, de substance, d'unité, d'identité, d'infini, d'absolu et de parfait; on les appelle aussi idées *innées.*

Cicéron développe donc ici la

nihil eo sit præstántius, ad hanc præsensiónem notiónemque nostram nihil video quod pótius accómmodem, quam ut primum hunc ipsum mundum, quo nihil excelléntius fieri potest, animántem esse et deum júdicem [7].

46. Hic quam volet Epicúrus jocétur [8], homo non aptissimus ad jocándum minimeque resipiens pátriam [9], et dicat se non posse intellígere, qualis sit volúbilis et rotúndus deus, tamen ex hoc, quod étiam ipse probat numquam me movébit. Placet enim illi esse deos, quia necésse sit præstántem esse áliquam natúram, qua nihil sit mélius. Mundo autem certe nihil est melius. Nec dubium quin, quod ánimans sit hábeatque sensum et ratiónem et mentem, id sit mélius quam id, quod his cáreat.

47. Ita effícitur animántem, sensus, mentis, ratiónis mundum esse cómpotem; qua ratióne deum esse mundum conclúditur. Sed hæc paulo post facilius cognoscéntur ex iis rebus ipsis, quas mundus éfficit.

XVIII. — L'erreur des épicuriens tient en partie à leur ignorance en mathématiques et en physique ; elle leur fait admettre que le cône et la pyramide sont plus parfaits que la sphère; et leur empêche de comprendre que la forme ronde peut seule rendre compte des mouvements de l'univers.

47. Le cercle et la sphère sont les figures les plus parfaites.
48. On ne peut expliquer la nature des mouvements du monde qu'en lui supposant la forme sphérique.

XVIII. — Intérea, Vellei, noli, quæso, præ te ferre vos plane

preuve tirée des vérités nécessaires, qui comprend l'idée de cause et de perfection.

7. *Animantem esse et deum judicem.* — Il y a là un principe commun aux Épicuriens et aux Stoïciens : à savoir l'existence réelle d'une perfection absolue; seulement Cicéron concrète cette perfection dans le monde.

8. *Jocetur.* — Velleius, dans le Ier livre du présent ouvrage, se moque de ces *dieux ronds et qui tournent ; — volubilis et rotundus deus*, — et ne comprend pas du tout comment la béatitude souveraine des dieux peut être dans une situation qui serait pour lui, épicurien, absolument désagréable. (*De Nat. D.*, 18, 24.)

9. *Resipiens patriam.* — Cicéron ne trouve rien d'attique dans les plaisanteries d'Épicure, qui, étant né à Samos, était cependant citoyen d'Athènes et aurait dû, dans son langage, rappeler la finesse et l'élégance grecques.

expértes esse doctrínæ [1]. Conum tibi ais et cylíndrum et pyrámidem pulchrióreın quam sphæram vidéri. Novum étiam oculórum judícium [2] habétis. Sed sint ista pulchrióra dumtáxat aspéctu, quod mihi tamen ipsum non vidétur; quid enim púlchrius ea figúra [3], quæ sola omnes álias figúras compléxa cóntinet, quæque nihil asperitátis habére, nihil offensiónis potest, nihil incísum ángulis, nihil anfráctibus, nihil éminens, nihil lacunósum [4]? quumque duæ formæ præstantíssimæ [5] sint, ex sólidis globus (sic enim σφαῖραν [6] interpretári placet), ex planis au-

XVIII. 1. *Expertes esse doctrinæ.* — *Doctrina*, la science; dans le même sens où nous disons : les *sciences*, les mathématiques, qui chez les anciens étaient presque uniquement représentées par la plus noble d'entre elles, la géométrie. — *Expertes.* Non seulement les Epicuriens n'étudiaient pas la géométrie, mais ils prétendaient que tous ses principes sont faux. Cf. *De Finib.* I, 72, où Epicure justifie son mépris pour la géométrie, la musique, l'arithmétique et l'astronomie.

On peut résumer ainsi le passage qui suit : Vous prétendez que le cylindre et le cône sont plus beaux que la spèhre. En supposant que cette ignorance en mathématiques soit pour vous une excuse, l'étude de la philosophie devrait au moins vous faire reconnaître l'utilité et les avantages de la sphère.

2. *Oculorum judicium.* — Le jugegement de la vue. L'acte du jugement qui appartient proprement à la raison, est souvent attribué à la vue et à l'ouïe, à cause de la perfection de ces deux sens.

3. *Pulchrius ea figura.* — C'est la théorie pythagoricienne de la *sphère de l'enveloppant*, confondue avec l'âme du monde; l'éther qui embrasse la sphère entière de l'univers, et ainsi tous les autres éléments, est un dodécaèdre, nombre de Jupiter, et le dodécaèdre luimême contient, d'après Platon, tous les autres solides réguliers. Ceci explique la propriété que Cicéron attribue à la sphère : *Quæ sola omnes alias figuras complexa continet.*

4. *Nihil asperitatis... nihil lacunosum.* — Cicéron, en nous décrivant ici le caractère esthétique de la sphère, indique en même temps ce qu'il croit être les conditions principales de la beauté parfaite Il y manque la variété, qui est essentielle ; d'ailleurs, y fût-elle, on ne pourrait pas dire encore qu'une sphère est belle, au sens philosophique du mot. La sphère ne contient qu'un seul des éléments du beau, l'ordre, qui est apprécié par la raison. Cf. : Regnault, *Cours de Phil.* p. 206, — et Jouffroy (*Cours d'esthétique*, 36e leçon), où les divers éléments qui constituent le beau sont analysés avec une grande finesse.

— *Asperitatis*, la rudesse ; — *offensionis*, ce qui blesse, ce qui heurte — *eminens*, les saillies, l'élévation, le relief, sans la sensation désagréable que produit l'aspérité ; — *lacunosum*, le creux, les enfoncements. La réunion de ces deux dernières qualités produit dans la peinture et dans la sculpture les mélanges de lumière et d'ombre qui donnent, pour la plus grande partie, la sensation de la forme.

5. *Præstantissimæ.* — Pline (*Hist. nat.* II, 2) prouve aussi que le monde doit être sphérique.

6. *Σφαῖραν interpretari placet.* — On voit par là que, du temps de Ci-

tem circulus aut orbis, qui κύκλος Graece dicitur, his duábus formis contingit solis, ut omnes eárum partes sint inter se simillimae, a médioque tantum absit extrémum [7] quantum idem a summo, quo nihil fieri potest áptius.

48. Sed si haec non vidétis, quia numquam eruditum illum púlverem [8] attigístis, ne hoc quidem phýsici [9] intellígere potuístis, hanc aequabilitátem motus constántiamque órdinum in ália figúra non potuisse servári? Itaque nihil potest esse indóctius, quam quod a vobis affirmári solet; nec enim hunc ipsum mundum pro certo rotúndum esse dícitis; nam posse fieri ut sit ália figúra [10]; innumerábilesque mundos álios aliárum esse formárum.

49. Quae, si bis bina quot essent [11] didicisset Epicúrus, certe non díceret. Sed dum paláto, quid sit óptimum, júdicat, caeli palátum [12] (ut ait Ennius) non suspéxit.

XIX. — Il y a deux espèces d'étoiles : les étoiles fixes et les étoiles errantes. — La forme ronde permet d'expliquer les mouvements du Soleil et de la Lune.

49. Diverses espèces d'étoiles. — Mouvement du Soleil et ses effets.
50. La Lune ; — son mouvement ; — sa lumière ; — sa forme et son influence.

XIX. — Nam quum duo sint génera síderum [1], quorum

céron, le mot *globus* était encore un néologisme.

7. *Extremum.* — Nous adoptons la leçon de Mayor, qui nous paraît mieux convenir à la définition de la sphère et que l'on trouve d'ailleurs dans la plupart des meilleurs manuscrits.

— *Medio*, le centre de la sphère ; — *extremum*, la surface.

8. *Eruditum illum pulverem.* — C'est-à-dire, les études des sciences mathématiques. Cette métaphore vient de ce que les anciens traçaient sur le sable leurs figures géométriques. On connaît l'histoire de la mort d'Archimède.

9. *Physici.* — Les Épicuriens n'enveloppaient point la physique dans leur mépris pour les études scientifiques ; la physique, d'ailleurs, leur était d'un grand secours, comme on le voit par Lucrèce, pour combattre les craintes superstitieuses qui s'opposaient, selon eux, au parfait bonheur de l'homme.

10. *Ut sit alia figura.* — Parce que, disaient les Épicuriens, les atomes sont en nombre infini et ne sont pas tous employés à la formation d'un seul univers. L'astronomie, jusqu'à présent du moins, confirme la donnée stoïcienne.

11. *Si bis bina quot essent.* — Si les Épicuriens savaient seulement que deux et deux font quatre.

12. *Palato. — Caeli palatum.* — Les préoccupations épicuriennes pour la satisfaction du *palais* ne permettent pas toujours la contemplation du *palais* céleste.

XIX. 1. *Quum duo sint genera*

álterum, spátiis immutabílibus ab ortu ad occásum cómmeans, nullum unquam cursus sui vestígium infléctat [2], álterum autem contínuas conversiónes duas [3] iisdem spátiis cúrsibusque confíciat [4], ex utráque re [5] et mundi volubílitas, quæ nisi in globósa forma esse non posset, et stellárum rotúndi ámbitus cognoscúntur. Primusque

siderum. — Cette division des astres en deux catégories a pour origine leurs mouvements, tels qu'ils étaient compris par les anciens. La première catégorie se rapportait au mouvement général de la sphère céleste, en vertu duquel les étoiles fixes paraissent tourner d'orient en occident autour de l'axe du monde; la seconde, au double mouvement apparent des planètes qui participent au mouvement diurne et de plus tournent autour de la Terre, en vertu de leur mouvement propre. Le premier de ces deux mouvements s'appelle, comme on sait, mouvement diurne; le second est aussi démontré par l'astronomie moderne, mais toutes les planètes n'effectuent pas leur mouvement propre autour de la Terre.

2. *Nullum... vestigium inflectat.* — Qui ne change pas la direction de sa course, comme le Soleil que l'on voit tantôt au nord, tantôt au sud; mais qui décrit un cercle parfait et toujours dans le même plan par rapport à la Terre supposée immobile.

3. *Conversiones duas.* — C'est-à-dire une double révolution : l'une apparente autour de la Terre, de l'est à l'ouest; l'autre autour du Soleil et réelle pour toutes les planètes, de l'ouest à l'est.

4. *Iisdem spatiis cursibusque conficiat.* — *Spatiis*, une large zone (le Zodiaque) où tous les mouvements s'exécutent; — *cursibus*, une orbite particulière suivie par chaque planète sans aucun changement dans ses périodes successives.

5. *Ex utraque re.* — C'est-à-dire, de ce *double mouvement* des astres, des étoiles fixes et des planètes, on peut conclure (*cognoscuntur*) le mouvement du monde (*mundi volubilitas*) et, le mouvement circulaire des étoiles (*ambitus rotundi stellarum*).

Voici la traduction que nous proposons de ce passage difficile : « Il y a deux catégories d'étoiles; les unes tournent d'orient en occident sans sortir de la même région du ciel, ni changer jamais la direction de leur course; les autres, au contraire, exécutent un mouvement perpétuel de va et vient dans la même région céleste et avec les mêmes périodes. »

On peut conclure de ce qui précède, la cosmographie de Cicéron : Il y a deux espèces d'astres : les uns ne sont soumis qu'à un seul mouvement d'orient en occident, ce sont les étoiles fixes; les autres ont de plus un mouvement propre, ce sont les planètes. Ce mouvement propre est un mouvement de va et vient : d'abord de l'est à l'ouest, c'est le mouvement général des corps célestes; puis de l'ouest à l'est, c'est le mouvement propre, à strictement parler.

Ce qui est admis, dans ce système, par la science contemporaine, c'est : 1° le mouvement diurne; 2° le mouvement propre des planètes. Ce qui n'est pas vrai, c'est 1° que les étoiles fixes aient un mouvement réel, tel au moins que l'entendait Cicéron; 2° que les planètes, la Lune exceptée, tournent autour de la Terre; 3° que le mouvement des planètes soit double. Ce que Cicéron appelle *duas conversiones*, n'est à proprement parler que les deux apparences d'un même mouvement, connues sous le nom de station et de rétrogradation, et

sol, qui astrórum tenet principátum [6], ita movétur ut, quum terras larga luce compléverit, easdem modo his, modo illis ex pártibus opácet [7]. Ipsa enim umbra terræ soli officiens [8] noctem éfficit. Nocturnórum autem spatiórum éadem æquabilitas quæ diurnórum, ejúsdemque solis tum accéssus módici tum recéssus [9] et frigoris et calóris modum témperant; circúitus enim solis órbium [10] V et LX et CCC, quarta fere diéi parte áddita, conversiónem confíciunt ánnuam [11]; infléctens [12] autem sol cursum tum ad septentriónes, tum ad merídiem æstátes et hiemes éfficit [13], et ea duo témpora, quorum álterum hiemi senescénti adjúnctum est, álterum æstati. Ita ex quáttuor témporum mutatiónibus ómnium, quæ terra marique gignúntur, initia causæque ducúntur.

30. Jam solis ánnuos cursus spátiis ménstruis luna [14] conséquitur; cujus tenuíssimum lumen facit próximus

qui ne sont que la conséquence naturelle des mouvements simultanés des planètes dans leur orbite et de la Terre dans la sienne.

6. *Principatum.* — Cf. *De Repub.* VI, 17.

7. *Opacet.* — Littéralement : les couvre d'ombre. Le sens est :... laisse un côté de la Terre dans l'ombre, pendant qu'il éclaire la partie opposée. Il n'est pas nécessaire de rappeler que, pour les anciens, la Terre était immobile et le Soleil faisait sa révolution autour d'elle.

8. *Umbra terræ soli officiens.* — Cicéron suppose un cône d'ombre produit par la terre et qui, interceptant les rayons du soleil, est appelé nuit : *Umbra terræ meta noctis*, dit-il dans le traité *De Divinatione* (II, 17). On sait que la nuit commence pour un lieu déterminé, lorsque le soleil, en vertu de sa rotation diurne, a disparu de l'horizon de ce lieu.

9. *Tum accessus modici, tum recessus.* — Le solstice d'hiver et le solstice d'été.

10. *Circuitus enim solis orbium.* — La révolution du Soleil sur son orbite : pour *circuitus solis in orbem*.

11. *Conversionem... annuam.* — Cicéron donne la durée de l'année julienne. Jules-César réforma le calendrier en 46, deux ans avant la publication du *De Natura Deorum*.

12. *Inflectens.* — Le Soleil, qui fait sa révolution autour de la Terre en 365 jours un quart de l'est à l'ouest, accomplit en même temps sa révolution sur l'écliptique ; il se rapproche de la Terre quand il se dirige vers le nord (*inflectens... ad septentriones*), vers la constellation de l'Écrevisse ; il s'en éloigne quand il se dirige vers le sud (*inflectens... tum ad meridiem*) vers la constellation du Capricorne.

13. *Æstates et hiemes efficit.* — Une saison est le temps employé par le Soleil pour aller d'un équinoxe à un solstice, et *vice versa*. Dans toutes ces descriptions il est clair que l'on doit entendre le mouvement apparent du Soleil.

14. *Annuos cursus spatiis menstruis luna.* — C'est-à-dire, la Lune accomplit en un mois la révolution que fait le Soleil en un an. — Voir LUCRÈCE (V, 618).

accéssus ad solem, digréssus autem longíssimus quisque pleníssimum [15]. Neque solum ejus spécies ac forma [16] mutátur tum crescéndo, tum deféctibus in inítia recurréndo [17], sed étiam régio, quæ tum est aquilónia, tum austrális. [Ita] in lunæ quoque cursu est et brumæ [18] quædam et solstitii similitúdo, multaque ab ea manant et fluunt [19], quibus et animántes alántur augéscantque, et pubéscant maturitátemque assequántur quæ oriúntur e terra.

XX. — Mouvement des planètes. — Grande année.

51. Mouvement des planètes en général. — Grande année.
52. Révolution de Saturne.
53. Révolution de Mars.

XX. — 51. Maxime vero sunt admirábiles motus eárum quinque stellárum [1], quæ falso [2] vocántur errántes [3]. Nihil enim errat, quod in omni æternitáte [4] consérvat progréssus et regréssus [5] réliquosque motus constántes

15. *Cujus tenuissimum lumen... plenissimum.* — La différence de la lumière réflétée par la Lune ne vient pas précisément de sa plus ou moins grande distance du Soleil, mais de ses positions combinées par rapport à la Terre et au Soleil.

16. *Species ac forma.* — Les phases de la lune, ou les sizygies et les quadratures.

17. *Recurrendo.* — En revenant à sa position initiale.

18. *Brumæ.* — C'est le mouvement connu sous le nom de rétrogradation des nœuds.

19. *Multaque ab ea manant et fluunt.* — Cicéron (*De Div.* II, 33), et surtout Pline le Naturaliste (II, 101), s'étendent longuement sur les influences attribuées à la Lune. Les principales qu'il indique, et auxquelles on croit encore plus ou moins, s'exercent sur la circulation de la sève dans les végétaux, les qualités des grains, du bois; sur l'abondance de la vendange; sur les maladies de l'homme et des animaux; sur l'accroissement et la diminution du poids de notre corps; enfin, une des plus curieuses et qui est rapportée par Mayor, c'est celle que la Lune exercerait sur les os du genou.

XX. 1. *Quinque stellarum.* — Ce sont Mercure, Vénus, Mars, Jupiter et Saturne.

2. *Falso.* — Cicéron exprime encore cette opinion dans les *Tuscul.* (I, 62): *Astra, non re, sed vocabulo errantia;* et dans un de ses poèmes qu'il cite dans le traité de la *Divination* (I, 17) : *Quæ verbo ex falsis Graiorum vocibus errant, Re vera certo lapsu spatioque feruntur.*

3. *Errantes.* — Animées d'un mouvement irrégulier. Cicéron veut dire que le mouvement de ces astres est soumis à des lois fixes; ce qui est vrai : l'irrégularité de leurs mouvements n'est qu'apparente.

4. *In omni æternitate.* — Traduisez comme s'il y avait : *diuturnitate.*

5. *Progressus et regressus.* — Le

et ratos. Quod eo est admirabilius in his stellis quas dicimus, quia tum occultántur [6], tum rursus aperiúntur, tum ádeunt, tum recédunt [7], tum antecédunt, tum subsequúntur, tum celérius movéntur, tum tárdius, tum omnino ne movéntur quidem, sed ad quoddam tempus insistunt [8]. Quarum ex dispáribus motiónibus magnum annum [9] mathemátici nominavérunt, qui tum efficitur, quum solis [10] et lunæ et quinque errantium ad eándem inter se comparatiónem conféctis ómnium spatiis est facta convérsio.

52. Quæ quam longa sit, magna quæstio est; esse vero certam et definitam necésse est. Nam ea, quæ Satúrni stella dicitur Φαίνωνque a Græcis nominátur, quæ a terra abest plúrimum, XXX fere annis [11] cursum cónficit, in quo cursu multa mirabiliter efficiens [12], tum antecedendo, tum retardando, tum vespertinis tempóribus deli-

mouvement direct et le mouvement retrograde.

6. *Occultantur.* — Au moment de leur conjonction avec le Soleil.

7. *Recedunt.* — Au moment de leur elongation à l'est ou à l'ouest.

8. *Insistunt.* — C'est ce qu'on appelle la *station* de la planète ; c'est-à-dire le moment où elle paraît stationnaire.

9. *Magnum annum.* — La grande année, où tous les astres reviennent à la position qu'ils avaient à l'instant initial de leur mouvement. Cicéron pense que ce phénomène se reproduit tous les trois mille ans. (*De Nat. Deor.* III, Fragm.) L'idée de cette grande année, où, d'après Aristote, le Soleil, la Lune et les cinq étoiles reviennent en même temps au même signe du Zodiaque d'où ils étaient partis en même temps aussi au commencement de leur révolution, était très répandue chez les Grecs. Virgile y fait allusion dans le vers célèbre de sa quatrième églogue :

Magnus ab integro seclorum nascitur ordo.

La période astronomique qui concorde le mieux avec la grande année des anciens est la période julienne, qui comprend 7,980 ans; c'est-à-dire que tous les 7,980 ans, il y a concordance entre le cycle lunaire, le cycle solaire et le cycle des indictions romaines. La première année de la période julienne, qui comprend l'époque actuelle, a été l'année 4713 av. J.-C. ; la même période ne se terminera que l'an 3267.

10. *Quum solis.* — Traduisez : « Quand, après avoir accompli leurs révolutions particulières, le Soleil, la Lune et les cinq planètes reviennent à la même position relative. »

11. *XXX fere annis.* — Exactement 29 ans 16.

12. *Multa mirabiliter efficiens.* — Saturne est en effet une planète fort extraordinaire ; non seulement elle entraîne autour du Soleil tout un monde de huit satellites, mais elle possède encore un appendice étrange qui suffirait à la distinguer de tous les corps célestes connus : c'est un anneau, ou mieux plusieurs anneaux concentriques, entièrement indépendants du globe de Saturne et tournant autour de lui dans le plan de son équateur.

tescéndo, tum matutínis rursum se aperiéndo, nihil immútat sempitérnis sæculórum ætátibus, quin éadem iísdem tempóribus efficiat. Infra autem hanc própius a terra Jovis stella fertur, quæ Φαέθων dícitur, eaque eúndem XII Signórum orbem annis XII [13] cónficit, eásdemque quas Satúrni stella éfficit in cursu varietátes.

53. Huic autem próximum [14] inferiórem orbem tenet Πυρόεις, quæ stella Martis appellátur, eaque IV et XX ménsibus, VI, ut ópinor, diébus minus, eúndem lustrat orbem, quem duæ superióres. Infra autem hanc stella Mercúrii est; ea Στίλβων appellátur a Græcis; quæ anno fere verténte signíferum [15] lustrat orbem neque a sole lóngius unquam uníus signi [16] intervállo discédit tum antevértens tum súbsequens. Infima est quinque errántium terræque próxima stella Véneris, quæ Φωσφόρος Græce, Latíne dícitur Lúcifer quum antegréditur solem, quum subséquitur autem, Ἕσπερος. Ea cursum anno cónficit [17] et latitúdinem lustrans signíferi orbis et longitúdinem [18], quod idem fáciunt stellæ superióres, neque unquam ab sole duórum signórum intervállo [19] lóngius discédit tum antecédens tum súbsequens.

XXI. — Le mouvement constant et régulier, soit des planètes, soit des étoiles fixes, est indépendant de l'éther; il est propre aux astres et rien n'y est le fruit du hasard; il suppose donc en eux l'intelligence et la raison divines.

13. *Annis XII*. — En nombre exact : 11 ans 86.

14. *Huic autem proximum*. — L'orbite qui est la plus rapprochée de celle de Jupiter est celle de Mars; la révolution de cette planète est de 1 an 88. — *Orbem*, deux lignes plus bas, signifie le Zodiaque.

15. *Orbem signiferum*. — L'orbite qui porte les signes; c'est-à-dire le Zodiaque lui-même.

16. *Unius signi*. — L'espace qui sépare deux signes du Zodiaque, c'est-à-dire 23°.

17. *Anno conficit*. — D'une manière précise : 0a 62 ou 224 j. 701.

18. *Latitudinem... longitudinem*. — Vu de la terre, le mouvement de Vénus sur la zone du Zodiaque paraît s'effectuer en zigzag; cela tient à l'obliquité du plan de son orbite par rapport à celui de l'écliptique. Elle paraît donc parcourir à la fois la longueur et la largeur de la zone zodiacale, c'est-à-dire qu'elle a un mouvement en *longitude* et en *latitude*.

19. *Intervallo*. — Cet écart est d'environ 47°.

54. Le mouvement des astres est indépendant de l'éther.
55. La régularité perpétuelle de ce mouvement suppose une force divine.
56. Rien n'y est livré au hasard ; les astres ont donc une intelligence.

XXI. — 54. Hanc igitur in stellis [1] constántiam, hanc tantam tam váriis cúrsibus in omni æternitáte conveniéntiam témporum non póssumus intelligere sine mente [2], ratióne, consilio. Quæ quum in sidéribus inésse videámus, non póssumus ea ipsa non in deórum número repónere [3]. Nec vero stellæ eæ, quæ inerrántes [4] vocántur, non significant eamdem mentem atque prudéntiam, quarum est quotidiána convéniens constansque conversio, nec habent æthérios cursus neque cœlo inhæréntes [5], ut pleríque dicunt phýsicæ ratiónis ignári. Non est enim ǽtheris ea natúra, ut vi sua stellas compléxa contórqueat. Nam ténuis ac perlúcens et æquábili [6] calóre suffúsus æther [7] non satis aptus ad stellas continéndas vidétur.

55. Habent igitur suam sphæram stellæ inerrántes, ab æthéria conjunctióne [8] secrétam et liberam [9]. Eárum au-

XXI. 1. *Stellis.* — Les étoiles, les astres en général.

2. *Sine mente.* — Non seulement comme cause ordonnatrice ; mais, d'après les Stoïciens, comme une cause immanente.

3. *Non possumus, non in deorum numero reponere.* — Lors même que l'intelligence, le calcul, la délibération se trouveraient dans les astres, on ne pourrait en conclure que les astres soient Dieu. Les Stoïciens, comme nous l'avons vu déjà plusieurs fois, ont une logique très large.

4. *Inerrantes* = *non errantes.* — Les étoiles fixes.

5. *Cursus .. cœlo inhærentes.* — Il y avait, chez les Anciens, deux hypothèses pour expliquer le mouvement diurne : l'une considérait les étoiles fixes comme des clous fixés à la voûte céleste qui les emportait dans son mouvement ; l'autre était celle d'Aristote, qui supposa le premier que chacun des astres était une sphère composée d'éther et participant à son mouvement. Balbus accepte une partie de l'hypothèse d'Aristote, à savoir que chacune des étoiles est une sphère ; mais il leur attribue un mouvement propre, afin de mieux faire ressortir leur divinité par l'observation d'un ordre constant dans des mouvements si compliqués.

6. *Æquabili.* — Uniforme.

7. *Suffusus æther.* — L'éther est pris indifféremment pour une substance matérielle ou pour la raison divine ; rien ne prouve mieux que cette confusion incessante combien les deux choses s'identifient dans la pensée stoïcienne.

8. *Ætheria conjunctione.* — De la réunion, de la masse de l'éther.

9. *Secretam et liberam.* — Distincte et indépendante.

tem perénnes cursus atque perpétui cum admirábili incredibilique constántia declárant in his vim et mentem esse divinam ; ut, hæc ipsa qui non séntiat deórum vim habére, is nihil omníno sensúrus esse videátur.

56. Nulla ígitur in cœlo nec fortúna [10] nec temérilas, nec errátio, nec vánitas inest, contraque omnis ordo, véritas, rátio, constántia. Quæque his vacant, ementita et falsa plénaque erróris, ea circum terras infra lunam [11], quæ ómnium última est, in terrisque versántur. Cœléstium ergo admirábilem órdinem incredibilemque constántiam, ex qua conservátio et salus ómnium omnis óritur, qui vacáre mente putat, is ipse mentis expers habéndus est.

57. Haud ergo, ut ópinor, errávero, si a príncipe [12] investigándæ veritátis hujus disputatiónis princípium dúxero.

XXII. — Zénon définit la nature un *feu artiste:* Comme l'homme et plus que l'homme, ce feu est doué d'intelligence et de volonté ; — il veille à la conservation de tous les êtres, à la formation desquels il préside. — C'est à lui que tout dans la nature doit la beauté et l'ornement : on peut donc l'appeler Providence.

57. Définition de la nature d'après Zénon.
58. La nature, ou le feu, est artiste et douée de mouvements volontaires ; elle est Providence.

XXII. — Zeno ígitur natúram ita definit, ut eam dicat ignem esse artificiósum [1], ad gignéndum progrediéntem

10. *Nec fortuna*, ni hasard ; — *nec temeritas*, ni caprice.

11. *Infra lunam.* — D'après Aristote, la Lune était regardée comme la limite entre les régions célestes où tout est réglé par une immuable raison et les régions sublunaires où règnent le hasard et le mal. On retrouve encore un souvenir de cette même théorie dans le *De Republica* (VI, 17), et aussi dans Sénèque, (*Quæst. Nat.*, VIII, 22).

12. *Principe.* — Zénon, qui est appel (*Academic.*, II, 131) *inventor et princeps Stoïcorum.*

XXII. 1. *Ignem... artificiosum.* — Le feu *artiste;* c'est l'expression célèbre qui résume tout le système cosmogonique et même moral des Stoïciens. — Voir Diogène Laerte. Δοκεῖ δὲ τοῖς Στοϊκοῖς τὴν φύσιν εἶναι πῦρ τεχνικὸν ὁδῷ βαδίζον εἰς γένεσιν. — Eschyle dit aussi (*Prométh.*, 7) : πῦρ πάντεχνον. Le feu a joué un rôle créateur dans presque toutes les religions païennes.

via [2]. Censet enim artis máxime próprium esse creáre et gignere [3]; quodque in opéribus nostrárum ártium manus efficiat [4], id multo artificiósius natúram efficere, id est, ut dixi, ignem artificiósum, magistrum ártium reliquárum. Atque hac quidem ratióne omnis natúra artificiósa [5] est, quod habet quasi viam quandam et sectam [6], quam sequátur.

58. Ipsius vero mundi, qui ómnia compléxu suo coércet et cóntinet, natúra non artificiósa solum, sed plane ártifex [7] ab eódem Zenóne dícitur, consúltrix et próvida utilitátum opportunitátumque ómnium. Atque ut céteræ

2. *Via*. On trouve l'explication de ce mot dans Quintilien, qui donne, d'après Cléanthe, cette définition de l'art : *Ars est potestas* VIA, id est ORDINE *efficiens* (*de Instit. Orat.*, II, 17, 41). — Cicéron dit encore au n° 81 : *Alii naturam censent... vim participem rationis atque ordinis, tanquam* VIA *progredientem*. Ces trois derniers mots sont la traduction littérale du ὁδῷ βαδίζον d'Aristote. Il faut donc traduire : *Zeno.., ad gignendum progredientem via* : « Zénon définit la nature ainsi : « elle est, dit-il, un feu artiste qui procède (*progredientem*) avec ordre et méthode à la génération des êtres. »

3. *Artis... proprium esse creare et gignere*. — Pensée conforme à la doctrine d'Aristote : τέχνη πᾶσα περὶ γένεσιν (*Ethic.*, VI, 4).

4. *Quodque... efficiat*. — C'est la thèse bien connue que l'art est l'imitation de la nature. Bossuet, dans son *Traité de la connaissance de Dieu* (IV, 11), parait être de cette opinion, lorsqu'il dit : « Il n'y a genre de machine qu'on ne trouve dans le corps humain. » Fénelon, dans sa *Lettre à l'Académie*, défend très expressément l'opinion que l'art est d'autant plus parfait qu'il s'approche davantage de la nature.

D'autre part : « Ce n'est pas la nature, dit Tonnellé, que le peintre imite, copie, reproduit, mais sa propre idée. Il modifie, sacrifie même les éléments de la nature au profit de sa pensée ; ou plutôt il ne modifie pas, il reproduit la nature telle qu'il la voit, et il la voit autrement qu'elle n'est, telle que la fait la pensée qu'il y attache et le sentiment avec lequel il la regarde. Il n'idéalise pas en copiant, en travaillant; il idéalise en regardant et voit idéalisé. (TONNELLÉ, *Fragments sur l'art*, p. 112.)

5. *Artificiosa*. — Toute nature est industrieuse.

6. *Viam... sectam*. — Une voie tracée ; des modèles à imiter : *Omnis ars est imitatio naturæ* (SENEC., Ep. 65).

7. *Non artificiosa solum, sed plane artifex*. — Toute nature peut être habile, industrieuse, voilà pour les natures particulières; mais il n'y a qu'un seul artiste, un artiste par excellence, qui est le feu. Toutefois, bien qu'il y ait une nuance évidente entre ces deux mots, Cicéron, même dans ce passage, emploie l'un pour l'autre : *ignem esse artificiosum ;* et *artificiosus* a évidemment ici le sens d'artiste.

Schœmann met entre ces deux mots la différence suivante : *artificiosus* se dit de celui qui fait des œuvres d'art sans être pour cela un artiste consommé, un artiste de profession ; *artifex* est l'artiste en tout, celui qui, dans tout ce qu'il fait, se montre tel.

natúræ suis semínibus quæque gignúntur, augéscunt, continéntur, sic natúra mundi [8] omnes motus habet voluntários conátusque et appetitiónes, quas ὁρμάς Græci vocant, et his consentáneas actiónes sic ádhibet ut nosmetipsi, qui [9] ánimis movémur et sénsibus. Talis ígitur mens mundi quum sit ob eamque causam vel prudéntia, vel providéntia [10] appellári recte possit (Græce enim πρόνοια dícitur), hæc potíssimum próvidet et in his máxime est occupáta, primum ut mundus quam aptíssimus sit ad permanéndum [11], deínde ut nulla re égeat, máxime autem ut in eo exímia pulchritúdo sit atque omnis ornátus.

XXIII. — Les dieux du Stoïcisme n'ont rien de commun avec ceux d'Epicure, ni dans leur forme, ni dans leurs opérations. — Il n'y a qu'un dieu invisible ; il se manifeste diversement.

59. Les dieux n'ont pas une vie matérielle.
60. Origine du polythéisme.
61. La force divine est une.

XXIII. — 59. Dictum est de univérso mundo, dictum est étiam de sidéribus, ut jam propémodum appáreat multi-

8. *Atque ut ceteræ naturæ... sic natura mundi.* — *Ut.... sic* n'indiquent pas ici une vraie comparaison, mais bien plutôt une opposition. Voici le sens de ce passage : « *Comme*, d'une part, les natures particulières sont astreintes à se développer... par le moyen de leurs germes qui contiennent déjà en eux la loi de ce développement; *ainsi*, d'autre part, l'univers suit avec liberté et raison sa propre détermination. »

9. *Et his consentaneas actiones sic... ut nosmetipsi qui.* — Il y a ici une véritable comparaison : le monde agit conformément à ses mouvements volontaires, *comme* nous le faisons nous-mêmes.

10. *Ob eam causam prudentia vel providentia.* — Parce qu'il prévoit ce qu'il fait et se détermine librement. La prudence est un acte de l'intelligence; la Providence, qui la suppose, implique de plus un acte de la volonté; mais, comme nous l'avons fait remarquer déjà, le Stoïcisme efface la volonté au profit de l'intelligence. La providence de Dieu est donc surtout une manifestation de la science infinie.

11. *Aptissimus sit ad permanendum.* — La providence de Dieu à l'égard du monde a donc un triple but : 1° *ut aptissimus sit ad permanendum*, cette tendance a pour objet sa propre conservation ; 2° *ut nulla re egeat;* c'est la perfection de sa nature qui renferme le troisième, c'est-à-dire la beauté du corps et celle de l'âme.

túdo nec cessántium [1] deórum nec ea, quæ agant, moliéntium cum labóre operóso ac molésto. Non enim venis et nervis et óssibus continéntur, nec iis escis aut potiónibus vescúntur, ut aut nimis acres aut nimis concrétos humóres cólligant, nec iis corpóribus sunt, ut casus aut ictus extiméscant, aut morbos métuant ex defatigatióne membrórum [2]; quæ verens Epicúrus *monogrammos* [3] deos et nihil agéntes comméntus est.

60. Illi autem pulchérrima forma práediti [4] puríssimaque in regióne cœli collocáti ita ferúntur [5] moderánturque cursus, ut ad ómnia conservánda et tuénda consensisse videántur.

Multæ autem áliæ natúræ deórum [6] ex magnis benefíciis

XXIII. 1. *Nec cessantium.* — Ils ne sont pas des dieux fainéants comme le dieu d'Epicure; — *nec molientium cum labore*, cette activité incessante ne leur cause aucune peine, et par conséquent ne nuit pas à leur bonheur. C'est une ombre bien pâle de l'*acte pur* de la théologie chrétienne.

2. *Non enim venis... defatigatione membrorum.* — Le dieu stoïcien n'a donc pas un corps comme les nôtres; il ne suit pas de là qu'il ne soit pas matière. Le feu artiste, pour être une substance moins inintelligible que celle du dieu épicurien, n'en est pas moins une matière. De plus, les deux principes, la matière et le feu qui l'anime, sont inséparables, et le feu artiste n'a pas d'existence personnelle.

3. *Monogrammos.* — Des dieux *esquissés*. Les peintres appelaient *monogrammos* l'esquisse de leur ouvrage. C'est une allusion aux dieux d'Epicure qui n'avaient qu'une apparence de corps et de sang.

4. *Illi... pulcherrima forma præditi.* — On ne voit pas trop, d'après les indications données par Cicéron, quelle pouvait être la forme de ces dieux qui n'avaient pas même l'apparence d'un corps.

5. *Feruntur.* — Mouvement de la nature; *moderanturque cursus*, mouvement réglé par la volonté. Les dieux sont emportés par l'impétuosité de leur activité nécessaire, mais en même temps leur volonté souveraine règle et gouverne cet élan.

6. *Aliæ naturæ deorum.* — S'agit-il ici de natures divines différentes de l'âme du monde ou bien de transformations de natures humaines en natures divines? il n'est pas aisé de le démêler. D'une part, les développements qui suivent conviennent parfaitement à l'anthropomorphisme ordinaire et spécialement à l'anthropomorphisme grec. D'autre part, en vertu même des principes de la théologie stoïcienne, la communication de l'être divin n'est point impossible; or, le but suprême de la morale du Portique, surtout d'après Sénèque, est cette transformation de l'homme en dieu. A notre avis, le vrai sens du mot *naturæ* reste douteux; Mayor admet simplement plusieurs divinités: « I think, many other kinds of « Gods, but many other divinities. » Schœmann est encore plus explicite: « Also nur metonymisch, die « Gaben nach den Gebern benannt, « aber nicht selbst vergottert, wie « es manche verdrehten. »

eórum non sine causa et a Gráciæ sapientissimis et a majóribus nostris constitútæ nominátæque sunt. Quicquid enim magnam utilitátem géneri afférret humáno, id non sine divína bonitáte erga hómines fieri arbitrabántur. Itaque tum illud, quod erat a deo natum [7], nómine ipsius dei nuncupábant, ut quum fruges Cérerem appellámus, vinum [8] autem Líberum, ex quo illud Teréntí :

Sine Cérere et Líbero friget Venus [9].

61. Tum autem res ipsa, in qua vis inest major áliqua, sic appellátur, ut ea ipsa nominétur deus [10], ut Fides, ut Mens [11], quas in Capitólio dedicátas vidémus próxime a M. Æmílio Scáuro ; ante autem ab A. Attilio Calatíno erat Fides consecráta. Vides Virtútis templum, vides Honóris [12] a M. Marcéllo renovátum ; quod multis ante annis erat bello Ligústico a Q. Máximo dedicátum. Quid

7. *A Deo natum.* — Ce qui vient de Dieu, par voie d'inspiration ou autrement.

8. *Vinum.* — Döllinger incline à croire que la déification du vin vient du homa, sacrifice en usage chez les Aryens primitifs.

9. *Sine Cerere et Libero friget Venus* (TERENT. *Eun.* IV, 5, 6). — Virgile dit aussi (*Æneid.*, I, 701) : *Cereremque canistris expediunt.*

10. *Ea ipsa* (res) *nominetur deus.* — C'est un des côtés originaux de la religion romaine ; et c'est de cette idée que sont sortis, en particulier, la plupart des innombrables dieux des *Indigitamenta* qui présidaient, comme on l'a vu, avec un soin si minutieux, aux plus ordinaires circonstances de la vie.

11. *Fides.* — *Mens.* — Deux exemples de la déification d'idées abstraites. Il n'est donc pas exact de dire que cette forme du polythéisme fut introduite à Rome par les sophistes grecs, car le culte de Fides remonte aux premiers âges de Rome. Elle avait un sanctuaire au Capitole où elle personnifiait la conscience publique de Rome ; de là vient que le Sénat se réunissait souvent dans ce temple. Tite-Live (I, 2) donne de curieux détails sur son culte. — *Mens.* — D'après Preller, c'est aussi une autre forme de Vénus Erycine ; les deux cultes furent associés en 217 sur l'avis des livres Sibyllins. On l'honorait ordinairement sous le nom de *Mens Bona* et elle personnifiait alors la loyauté ; voilà pourquoi on la trouve souvent avec *Fides* ou d'autres déesses analogues. Ce temple du Capitole avait été bâti par Numa ; restauré d'abord par Attilius Calatinus, dictateur, en 249 ; puis par A. Scaurus, environ 150 ans plus tard.

12. *Virtutis.* — *Honoris.* — Ces deux divinités sont presque toujours réunies ; le plus connu de leurs temples, qui sont en général des souvenirs de grands faits militaires, était à Rome celui de la Porte Latine : *Honos* est représenté sous les traits d'un jeune homme aux boucles flottantes et couronné de laurier ; *Virtus*, sous ceux d'une belle jeune fille couronnée d'un casque.

Opis [13] ? quid Salútis [14] ? quid Concórdiæ [15], Libertátis [16], Victóriæ [17] ? quarum ómnium rerum [18] quia vis erat tanta, ut sine deo regi non posset, ipsa res deórum nomen obtinuit. Quo ex génere Cupídinis et Voluptátis et Lubéntinæ Véneris [19] vocábula consecráta sunt, vitiosárum rerum neque naturálium, quanquam Velléius áliter existimat ; sed tamen ea ipsa vitia natúram veheméntius sæpe pulsant.

62. Utilitátum igitur magnitúdine constitúti sunt ei di, qui utilitátes quasque gignébant. Atque his quidem no-

13. *Opis.* — Saturne et Ops, qui était regardée comme son épouse et adorée à ses côtés dans les mêmes temples, comptent, dans toute l'Italie, parmi les divinités les plus anciennes et les plus populaires. Ops est une déesse issue de la Terre; le siège de son culte était dans le vieux temple de Clivus Capitolinus. Elle partage tous les caractères de Saturne, surtout cette idée d'abondance et de richesse dont le mot *ops* lui-même n'est qu'une expression.

14. *Salutis.* — Cette déesse était d'origine sabine et était invoquée, comme son nom l'indique, pour les guérisons des particuliers, mais surtout pour le salut de l'État ; invocation qui, dans ce dernier cas, se faisait avec une grande solennité.

15. *Concordiæ.* — La déesse *Concordia* était au nombre des vertus consacrées dont Cicéron fait une division spéciale du monde divin. Elle avait à Rome quatre temples fondés successivement après les réconciliations que rendaient nécessaires les luttes si fréquentes entre les patriciens et les plébéiens. Sous l'empire, elle changea de caractère et fut subordonnée aux intérêts de l'empereur et de la famille impériale.

16. *Libertatis.* — Le nom de *Libertas* se rattache à Jupiter Liber, à Liber Pater et à Libera, elle était donc à l'origine la déesse de la vie libre, dans le sens le plus large. Plus tard, elle personnifia la liberté du citoyen romain, en opposition avec l'esclavage ; plus tard encore, elle signifia la haine des tyrans.

17. *Victoriæ.* — La Victoire nous apparait sous deux formes : l'une, antique et nationale, celle qu'on adorait sur le mont Palatin, et Vica Pota qu'on adorait à Velies ; l'autre, d'origine grecque, à laquelle Postumius dédia un temple en 294 av. J.-C.

18. *Quarum... rerum.* — Les dieux que l'on vient de nommer sont considérés ici comme des *choses* abstraites.

19. *Voluptatis et Lubentinæ Veneris.* — Le culte que l'on rendait à la déesse Voluptas et à Vénus Lubentina se rapportait probablement, dans l'origine, à une même personne, dont le type le plus connu est celui de Vénus, la déesse du printemps, des fleurs et de tous les charmes de la nature. C'est avec ces attributs que l'on voit ordinairement apparaître cette déesse; mais elle protégeait aussi les alliances et les ligues pacifiques des peuples. Enfin, chose plus extraordinaire, sous le nom spécial de *Lubentina* ou de *Libitina*, dont l'origine indique une idée de plaisir, elle était cependant la déesse des funérailles. On retrouve là cette idée aussi ancienne que le monde et mêlée, sous des formes diverses, à toutes les religions, que la douleur et la mort sont au fond de la coupe du plaisir.

mínibus, quæ paulo ante dicta sunt, quæ vis sit in quoque declarátur deo [20].

XXIV. — En reconnaissance des bienfaits qu'ils avaient rendus, on a divinisé les grands hommes ; les poètes ont popularisé ce culte par leurs chants. — Le dieu Cœlum.

62. Origine de l'anthropomorphisme : 1° les services rendus par les grands hommes ;
63. 2° les phénomènes physiques embellis par les poètes.

XXIV. — Suscépit [1] autem vita hóminum consuetúdoque commúnis, ut benefíciis excelléntes viros in cœlum fama ac voluntáte [2] tóllerent. Hinc Hércules [3], hinc Castor et Pollux, hinc Æsculápius [4], hinc Liber [5] étiam ; hunc dico Líberum Sémela natum [6], non eum, quem nostri majóres

20. *Quæ vis sit in quoque... deo.* — C'est la force cachée, *vis*, qui est l'objet du culte; du moins, les païens éclairés l'entendent ainsi.

XXIV. 1. *Suscepit .. tollerent.* — Il y a là une périphrase un peu compliquée ; le sens est le même que s'il y avait simplement : *homines sustulerunt*, et il faut comprendre comme si on lisait : *sustulit in cœlum.* C'est une partie de l'Evhémérisme, système en vertu duquel les dieux n'étaient que des hommes divinisés. Cicéron, au moins dans ce passage, le restreint aux hommes qui se sont illustrés par leurs bienfaits.

2. *Fama ac voluntate.* — Ces mots sembleraient indiquer que Cicéron ne prenait pas fort au sérieux cette divinité, dont le titre le moins discutable était la reconnaissance des hommes. La divinité de Romulus et celle d'Hercule, d'après lui, n'ont pas d'autre origine.

3. *Hercules.* — Hercule est proprement le dieu de l'agriculture, identifié avec le vieux Semo-Sancus, le dieu de la fidélité et qu'on retrouve aux âges les plus reculés de la religion romaine.

4. *Æsculapius.* — Le cule d'Esculape fut introduit à Rome, sur le conseil des livres Sibyllins, l'an 291 av. J.-C., à l'occasion d'une peste. Ovide raconte (*Metam.*, XV, 622) qu'au moment où les envoyés de Rome furent introduits dans son temple, le serpent sacré d'Esculape se mit de lui-même à marcher, et les accompagna jusqu'à leur vaisseau. Qu'était Esculape lui-même ? peut-être un nom différent d'Apollon qu'on honorait à Smyrne sous le nom de Zeus Asclépios.

5. *Liber.* — Liber, comme Cérès et Libera qui l'accompagnent ordinairement, sont trois dieux d'origine italique. Ils avaient à Rome, près du Cirque, un temple commun sous le nom d'*Ædes Cereris.* Plus tard, le culte grec de Dionysos et de Perséphone se confondit tellement avec celui de Liber et de Libera qu'on ne les distinguait plus; on disait indifféremment Liber ou Bacchus, Proserpine ou Libera. Cependant Cicéron paraît établir une différence très nette entre les deux dieux : *hunc dico ... Semela natum, non eum quem majores nostri... consecraverunt.*

6. *Semela natum.* — Le fils de Sémélé ou Dionysos.

augúste sancteque[7] cum Cérere et Libera consecravérunt; quod quale sit[8], ex mystériis intélligi potest. Sed quod ex nobis natos liberos appellámus, idcirco Cérere nati nomináti sunt Liber et Libera; quod in Libera servant, in Libero non item[9]. Hinc étiam Rómulus, quem quidem eúndem esse Quirinum[10] putant; quorum quum remanérent ánimi[11] atque æternitáte frueréntur, di rite sunt hábiti, quum et óptimi essent et ætérni[12].

63. Alia quoque ex ratióne et quidem phýsica[13] magna

7. *Auguste sancteque.* — On retrouve ces deux mots alliés de la même manière au n° 79 du present livre, au n° 119 du premier et au n° 53 du troisième; c'est probablement une partie de la formule rituelle de consécration.

8. *Quod quale sit.* — Quelle est la nature de cette consécration? quel est ce culte? comme nous dirions : ce qu'est *cette chose.*

9. *In Libero non item.* — C'est-à-dire : nos ancêtres ont fait pour Liber et Libera ce que nous faisons pour nos enfants en les appelant *liberi*; ils ont observé justement cet usage pour *Libera*, qui est la fille de Cerès; mais ils l'ont mal appliqué pour *Liber*, à qui ils ont donné ce nom, quoiqu'il ne soit pas le fils de Cerès.

10. *Romulus... Quirinum.* — On voit donc que Romulus ne fut pas à proprement parler déifié par les Romains, mais que son culte se confondit plutôt avec celui de Quirinus, dieu de la guerre chez les Sabins.

11. *Remanerent animi.* — Après la conflagration générale qui, d'après les Stoiciens, doit terminer pour le monde physique une période d'existence, il ne restera que les esprits. Les Stoiciens anciens admettaient pour les dieux seuls cette survivance.

12. *Æterni.* — L'éternité des âmes est une conséquence de l'opinion de la survivance des esprits à la conflagration du monde; mais Cicéron la défend expressément dans le traité de *la Divination* (I, 115) et dans les *Tusculanes* (I, 55), où il déduit l'éternité de l'âme de la faculté qu'elle a de se mouvoir spontanément. Sénèque dit aussi (Ep. 102) : *Dies rite, quem tamquam extremum reformidas, æterni natalis est.* Il ne faudrait cependant pas conclure des passages indiqués que Cicéron ait admis d'une manière invariable l'éternité des âmes ni même leur immortalité. A côté de textes qui ôtent toute apparence de doute sur cette question, on en trouve d'autres qui la tranchent dans le sens opposé. Nous trouverons plus loin, dans ce même livre (n° 153), que les âmes des sages ne le cèdent en rien aux dieux, si ce n'est en immortalité, *nulla alia re nisi immortalitate... cedens* (animus) *cælestibus.* D'ailleurs, cette incertitude et ces contradictions se retrouvent chez tous les Stoiciens, et nulle part, peut-être, plus que dans cette grave question, on ne rencontre chez eux de plus complètes divergences.

13. *Ex ratione quidem physica.* — C'est-à-dire que tous les mythes païens trouvent une explication suffisante dans les phénomènes physiques de la nature. C'est l'opinion des mythologues modernes et en particulier de Müller; l'école rationaliste contemporaine applique cette méthode même à la religion chrétienne et prétend donner des faits principaux de la révélation une explication mythique. Nous n'avons pas besoin de nous arrêter autrement sur cette erreur dangereuse.

fluxit multitúdo deórum, qui indúti spécie humána [14] fábulas poétis suppeditavérunt, hóminum autem vitam superstitióne [15] omni refersérunt. Atque hic locus, a Zenóne tractátus, post a Cleánthe et Chrysíppo plúribus verbis explicátus est. Nam vetus hæc opinio Gréciam opplévit, exséctum Cœlum [16] a filio Satúrno, vinctum autem Satúrnum ipsum a filio Jove.

64. Phýsica rátio non inélegans [17] inclúsa est in ímpias fábulas [18] ; cœléstem enim altíssimam ætheriámque natúram, id est ígneam [19], quæ per sese ómnia gígneret, vacáre voluérunt ea parte córporis, quæ conjunctióne altérius egéret ad procreándum.

XXV. — Saturne et Jupiter.

64. Le dieu Cœlum. — Saturne. — Jupiter.
65. Jupiter est le Ciel ; — témoignage d'Ennius et d'Euripide.

XXV. — Satúrnum autem eum esse voluérunt [1], qui cursum et conversiónem spatiórum ac témporum continé-

14. *Induti specie humana.* — Traduisez comme s'il y avait : *induti* (a poetis) *specie humana.* Non seulement on a divinisé les forces de la nature, mais encore, en les revêtant d'une forme humaine, on a fourni un fondement aux fables mythologiques des poètes.

15. *Superstitione.* — Ce mot a ici le sens français de superstition, par opposition à celui de religion.

16. *Cœlum.* — L'histoire immorale racontée par Hésiode (*Theog.*, 159-182) de Cœlum mutilé par son fils Saturne et de Saturne enchaîné à son tour par son fils Jupiter indiquerait, d'après Preller, la mesure de l'ordre apportée par un principe de sagesse dans les productions désordonnées d'une nature primitive.

17. *Ratio non inelegans.* — Un sens gracieux et poétique.

18. *In impias fabulas.* — Voici quelques-unes de ces fables qui révoltaient Sénèque : *Vestras hallucinationes fero, quemadmodum Jupiter optimus maximus ineptias poetarum, quorum alius illi alas imposuit, alius cornua..... induxit, alius sævum in deos, alius iniquum in homines..... alius parricidam et regni alieni paternique expugnatorem* (*De Vita B.*, XXVI, 6). Il nous semble que Cicéron lui-même eût été bien empêché de donner de tout cela une *ratio physica non inelegans.*

19. *Id est igneam.* — Dans Jupiter qui veut agir seul et enchaîne son père, le fondateur de la nature, il faut voir le feu artiste, l'unique principe des choses et qui agit sans avoir besoin du concours d'aucune autre force.

XXV. — 1. *Saturnum eum esse voluerunt.* — Cicéron ne paraît pas bien convaincu de l'existence réelle de Saturne.

ret [2], qui deus græce id ipsum nomen habet; Κρόνος enim dícitur, qui est idem Χρόνος, id est, spátium témporis. Satúrnus autem est appellátus, quod *saturaretur* annis; ex se enim natos comésse fingitur [3] sólitus, quia cónsumit ætas témporum spátia annisque prætéritis insaturabiliter explétur; vinctus autem a Jove ne immoderátos cursus habéret atque ut eum síderum vínculis alligáret [4]. Sed ipse Júpiter [5], id est *juvâns pater*, quem convérsis cásibus appellámus a *juvándo* Jovem, a poétis *pater divumque hóminumque* [6] dícitur, a majóribus autem nostris *óptimus máximus* [7]; et quidem ante *óptimus*, id est beneficentíssimus, quam *máximus*, quia majus est [8] certeque grátius prodésse ómnibus quam opes magnas habére.

65. Hunc ígitur Ennius, ut supra dixi, núncupat ita dicens:

Aspice hoc sublime candens, quem invocant omnes Jovem,

plánius [9] quam álio loco idem:

2. *Qui cursum... contineret.* — Préoccupé par l'étymologie peu vraisemblable qu'il donnera du mot Saturne, Cicéron assigne pour principal attribut à ce dieu de présider à la révolution des temps. Preller, d'après Varron, fait dériver le mot *Saturne* de *satu* ou de *sationibus*; Saturne est, en effet, le dieu de l'agriculture; aussi le représente-t-on ordinairement avec une faucille.

3. *Natos comesse fingitur.* — Saturne est la figure de l'été dont la chaleur mûrit les fruits, mais consume les plantes.

4. *Eum siderum vinculis alligaret.* — En réglant le mouvement des astres, ce qui détermine et fixe le temps, et donne naissance à des périodes régulières, comme les années, les mois et les jours.

5. *Jupiter, id est Juvans pater.* — La forme primitive du mot Jupiter est, toujours d'après Varron, *Dies piter*, qu'on retrouve dans les formules des Féciales et qui indique une étymologie autre que *Juvans pater*. La raison de la première syllabe de Jupiter est *Jov* ou *Ju*, racine commune à toutes les langues indo-européennes et qui se rencontre dans toutes les mythologies avec la signification de *clarté du jour, sérénité du ciel. Jupiter* signifie donc père du jour ou de la lumière. L'étymologie de *Juvans pater* a été fournie à Cicéron par Ennius, qui la donne dans son *Epicharmus*, Fr. 7.

6. *Pater divum hominumque.* — Jupiter est le dieu de la lumière; il est identifié avec elle et avec le feu; il est donc, d'après les Stoïciens, le principe universel.

7. *Optimus maximus.* — Cicéron donne lui-même (*pro Domo*, 144) la raison de cette appellation: (Jupiter) *quem propter beneficia populus romanus* OPTIMUM, *propter vim* MAXIMUM *nominarit.*

8. *Majus est.* — Voilà une de ces belles pensées comme la grande âme de Cicéron en rencontrait souvent.

9. *Planius.* — D'une manière plus conforme à l'explication mythique

Cui, quod in me est, exsecrábor, hoc quod lucet, quicquid est[10];

hunc étiam aúgures nostri, quum dicunt *Jove fulgénte, tonánte;* dicunt[11] enim *cœlo fulgénte, tonánte.* Euripides autem, ut multa præclárc, sic hoc [bréviter][12],

Vides sublíme fusum, immoderátum[13] æthera,
Qui ténero[14] terram circumjéctu[15] amplèctitur?
Hunc summum habéto divum, hunc perhibéto Jovem.

XXVI. — Junon. — Neptune. — Pluton. — Proserpine. — Cérès. — Mavors — Minerva.

66. Junon; Neptune; Pluton; Proserpine.

XXVI. — 66. Aer autem, ut Stóici dísputant, interjéctus inter mare et cœlum[1] Junónis nómine consecrátur, quæ est soror et conjux Jovis, quod ei similitúdo est ǽtheris[2] et cum eo summa conjúnctio. Effeminárunt autem eum

10. *Cui... quicquid est.* — Ce vers est susceptible de plusieurs interprétations. Voici celle de l'édition Lemaire : « *A qui*, c'est-à-dire à Jupiter, je consacrerai (*exsecrabor*) tout ce qui est et tout ce qui brille en moi, c'est-à-dire ma vie. » Nous préférons la suivante, proposée par M. Eug. Maillet et qui répond mieux, soit au vers précédent, soit à la pensée générale de tout le passage : « Cet être, à qui je consacre ce qui est en moi, c'est *hoc quod lucet, quicquid est*, tout ce que tu vois de brillant autour de toi ; toute cette immensité brillante qui nous enveloppe. »

11 *Dicunt.* — Dans le sens de : *veulent dire* : car, d'après Cicéron, on lit réellement dans les livres auguraux : *Jove* et non *cœlo*. (*De Div.* II, 42).

12 *Euripides... sic... breviter* — 'Ορᾶς τὸν ὑψοῦ τὸν δ' ἄπειρον [αἰθέρα
και γὰρ πέριξ ἔχονθ' ὑγραῖς ἐν [ἀγκάλαις·
τοῦτον νόμιζε Ζῆνα, τον δ' ἡγοῦ [Θεον.
(EURIPIDE, *Fragm.*).

La traduction latine de ces vers est vraisemblablement de Cicéron.

13. *Immoderatum.* — Cf. Lucr. (I, 1013).

14. *Tenero.* — Elastique.

15. *Circumjectu.* — Il entoure la terre comme d'un rempart.

XXVI. 1. *Inter mare et cœlum.* — En suivant l'ordre des quatre éléments indiqués dans les nos 26, 42, 101, 117. Les Stoïciens plaçaient plus volontiers l'air entre la mer et le ciel, à cause de la nature de l'air, qui tient le milieu entre celle de l'eau et celle de l'éther.

2. *Ei similitudo est ætheris.* — C'est une idée empruntée à la mythologie grecque, qui faisait de l'air, ἤρα, une autre forme de l'éther. L'éther, c'est Jupiter, l'élément actif, la source de la vie, l'emblème de la force ; l'air devient l'élément passif, l'emblème de la tendresse et de la grâce.

Junónique tribuérunt, quod nihil est eo móllius. Sed Junónem a *jurándo* [3] credo nominátam. Aqua restábat et terra, ut essent ex fábulis [4] tria divisa. Datum est ígitur Neptúno, áltero [5] Jovis, ut volunt, fratri, maritimum omne regnum, nomenque prodúctum, ut Portúnus a *portu*, sic Neptúnus [6] a *nando*, paulum primis lítteris immutátis. Terréna [7] autem vis omnis atque natúra Diti patri dedicáta est, qui *dives*, ut apud Græcos Πλούτων, quia et récidunt ómnia in terras et oriúntur e terris. Cui [nuptam dicunt] Proserpinam [8], quod Græcórum nomen est; ea enim est quæ Περσεφόνη Græce nominátur, quam frugum semen esse volunt abscónditamque quæri a matre fingunt.

67. Mater autem est a *geréndis* frúgibus Ceres [9] tanquam *Geres*, casuque prima líttera itidem immutáta ut a Græcis; nam ab illis quoque Δημήτηρ quasi Γημήτηρ [10] nomináta est. Jam qui *magna vórteret* Mavors [11], Minérva [12] autem quæ *minúeret* vel *minarétur*.

3. *Junonem a jurando.* — Ce mot a probablement la même racine que Jupiter. On trouve dans le latin primitif *jov-en-on* et *jov-an-an*. La première syllabe est celle de *Jov-is*; la seconde et la première se trouvent dans Δι-ων-η, *Di-an-a*, Ζᾶν-Δίᾶν, et dans d'autres mots encore comme *J-an-us*, *juv-en-is*. On peut comparer aussi à *juv-en-ca* la déesse *Juv-en-on*, Ἥρα βοῶπις, qui demandait des génisses, *juv-en-cas*, dans ses sacrifices; enfin les accusatifs grecs *Oidonem*, *Calypsonem* rendent compte de la troisième syllabe.

4. *Ex fabulis.* — Voir Homère, *Iliade* xv, 187.

5. *Altero.* — Archaïsme, pour *alteri*.

6. *Neptunus.* — Preller, en comparant Neptune au Nethuns des Étrusques, rattache l'origine de ce mot à νάω, νέω par le moyen des formes digammatées de νεύσομαι, ναῦς. — Portunus, dont il est question plus haut, est le dieu qui présidait à l'entrée des navires dans le port.

7. *Terrena.* — D'autres Stoïciens assignaient à Pluton les régions inférieures de l'air, où les âmes souffraient une sorte de purgatoire. Sénèque exprime cette opinion (*Consol. ad Marc.* 25).

8. *Proserpinam.* — « Epicharmus Ennii Proserpinam quoque (lunam) appellat, quod solet esse sub terris » (*pro serpo*) (*Varr.* L. L. v, 68.)

9. *Ceres.* — La meilleure étymologie de ce mot est donnée par Servius (*in Geo.* I, 7) : *Alma Ceres a* CREANDO *dicta*.

10. Δημήτηρ *quasi* Γημήτηρ. — C'est aussi l'étymologie que donne Preller; Curtius la rattache d'une manière assez vraisemblable à l'étymologie générale de Ζεύς.

11. *Mavors.* — Varron le rattache à la racine *mas* : *quod maribus in bello præest*; racine que nous voyons dans *Maurs*, *Mamers*, *Marmar*, formes dérivées de *Mars*. Muller donne la racine *mar*, qui a le sens de moudre, broyer; ce serait la même que dans *mors*, à cause du carnage auquel préside le dieu de la guerre.

12. *Minerva.* — La forme ancienne est Men-erva, où l'on reconnaît sans

XXVII. — Janus. — Vesta. — Les Pénates. — Apollon. — Diane. — Lucine.

67. Janus. — Vesta.
68 Les Pénates; — Apollon et le Soleil; — Diane et la Lune; — Lucine.
69. Diane et Vénus.

XXVII. — 1. Quumque in ómnibus rebus vim habérent máximam prima et extréma, príncipem in sacrificándo [1] Janum [2] esse voluérunt, quod ab *eúndo* nomen est duc-

peine la racine *mens*, et non pas *minueret* ou *minaretur*. — A voir comment Cicéron traite les questions d'étymologie, on comprend parfaitement l'observation de Cotta (III, xxiv, 62) à propos de Neptune, venant de *nando*, suivant Cicéron. « Puisque tu tires Neptune de *nando*, il n'y a aucun nom dont tu ne puisses indiquer l'origine en changeant une lettre. Dans ces questions-là, tu me parais nager plus que Neptune lui-même. » En vertu de ce principe, en effet, Cicéron ne voyait aucune difficulté à faire venir aussi *anas* (canard) de *nando*.

XXVII. 1. *Principem in sacrificando*. — Janus, originairement un vieux dieu italique du soleil et dont les attributs se modifient dans le cours des âges, serait devenu un dieu du commencement des choses. Saint Augustin dit, en citant Varron (*De Civit. Dei*, vii, 5) : *penes Janum sunt prima, penes Jovem summa.*

2. *Janum*. — Le nom de Janus (Dianus) se rattache évidemment à celui de Diana, et, par conséquent, à la même étymologie que Cicéron indique plus loin pour Diane. Preller, après avoir réfuté l'étymologie *ab eundo*, montre à ce sujet que Dianus est un dieu italique du soleil. Quant aux *Jani*, c'étaient des monuments dans lesquels Beulé voit le point de départ des arcs de triomphe. « Il a développé à leur sujet une théorie fort ingénieuse, qu'on peut résumer ainsi : Dans les premiers temps de Rome, la population de la ville était composée de deux éléments : les Sabins, qui occupaient la colline du Quirinal, et les Latins, qui occupaient celle du Palatin. Qui a visité ou simplement étudié Rome sait que ces deux collines sont séparées par le forum; or la ville sabine et la ville latine étaient l'une et l'autre encloses de murs; et sur le forum ces murs se touchaient presque; on avait établi entre les deux enceintes des communications, et il y avait des portes du côté de la ville sabine et du côté de la ville latine. Quand donc les Romains étaient en guerre avec d'autres peuples, on ouvrait les portes (les portes du temple de Janus), pour que les deux moitiés de la population pussent communiquer facilement et se porter un prompt secours; au contraire, en temps de paix avec les peuples étrangers, les haines locales reparaissaient entre les deux moitiés de la population romaine, et on fermait les portes des *Jani*. Quel que soit le caractère ingénieux de cette hypothèse, nous nous permettons de penser que les *Jani* (et il y en avait de deux espèces, *bifrontes* et *quadrifrontes*), se rattachaient aussi au culte de la divinité solaire; que leurs deux ouvertures, et plus tard quatre, se rapportaient d'abord au levant et au couchant, puis aux quatre points cardinaux. » (Eug. Maillet, édit. du *De Nat. Deorum*, p. 46.)

Ce qui donne de la vraisemblance

tum, ex quo transitiónes pérviæ *jani*, foresque in liminibus profanárum ædium jánuæ nominántur. Nam Vestæ nomen a Græcis; ea est enim, quæ ab illis ʽΕστία dicitur [3]. Vis autem ejus ad aras et focos pértinet. Itaque in ea dea, quod est rerum custos intimárum, omnis et precátio et sacrificátio extréma est [4].

68. Nec longe absunt ab hac vi di Penátes [5], sive a *penu* ducto nómine (est enim omne, quo vescántur hómines, *penus*), sive ab eo, quod *pénitus* insident; ex quo étiam penetráles a poétis vocántur. Jam Apóllinis nomen est græcum [6], quem solem esse volunt [7]; Dianam autem

à cette explication, d'ailleurs plus naturelle que celle de Beulé, c'est que les temples de Janus étaient orientés du levant au couchant.

3. *Vestæ... quæ... ʽΕστία dicitur...* — ʽΕστία et Vesta ont une racine commune : le mot sanscrit *vas*, habiter. Vesta était, en effet, la déesse du foyer ; voilà pourquoi le culte des dieux Lares et des Pénates était constamment associé à celui de Vesta. De là aussi ce culte rigoureux du feu qui lui était consacré et qui représentait la vie de la famille, dans les oratoires particuliers placés toujours au centre de l'*atrium*, comme la vie de l'État, dans les temples publics.

4. *In ea dea... extrema est.* — C'est-à-dire : *Exitus precationis et sacrificationis versatur in ejus deæ veneratione.* Toute prière et tout sacrifice se terminent par l'invocation de cette déesse.

5. *Penates.* — Il ne faut pas confondre les Pénates avec les dieux Lares, quoique leur culte se ressemblât beaucoup. Originairement, les Lares signifiaient les bons esprits de la terre, les esprits bienfaisants avec une idée de supériorité et de puissance : c'étaient les ἥρωες des Grecs. Plus tard, et, en particulier, à l'époque de Cicéron, il ne resta plus que la distinction entre les bons et les mauvais esprits. Les Lares furent toujours des premiers et la croyance générale était que les gens de bien devenaient Lares après leur mort : de là, le *Lar familiaris*, qui était tantôt un bon génie étranger à la famille qu'il protégeait, tantôt un membre de cette famille elle-même.

Les Pénates tiraient leur nom de *penus*, c'est-à-dire les provisions, les comestibles qui étaient préparés ou conservés dans l'Atrium. On les appelait aussi *Penetrales*, parce qu'ils ne pouvaient avoir leurs autels qu'à l'intérieur de la maison. Le Pénate était essentiellement le protecteur de la famille; et à chaque repas on lui faisait de modestes offrandes de sel ou d'autres mets; quelquefois aussi on laissait sur la table, après le repas, la part qui lui était réservée.

6. *Apollinis nomen est græcum.* — Non seulement le nom, mais encore le culte d'Apollon est d'origine grecque; il fut importé à Rome de Cumes, sous Tarquin, en même temps que les livres Sibyllins. On allait, dans les premières années de la république, consulter à Delphes l'oracle de ce dieu; son premier temple à Rome fut bâti en 429 av. J.-C.

7. *Solem esse volunt.* — Il est probable que dans l'origine, Apollon et le dieu de la lumière étaient le même dieu; mais les attributs secondaires donnés dans la suite à Apollon obscurcirent cette idée primitive, au moins dans l'esprit du vulgaire, et

et Lunam eándem esse putant; quum Sol dictus sit, vel quia *solus* [8] ex ómnibus sidéribus est tantus, vel quia, quum est exórtus, obscurátis ómnibus *solus* appáret; Luna a *lucéndo* nomináta sit, éadem enim est Lucina. Itaque, ut apud Græcos Dianam, eamque Luciferam [9], sic apud nostros Junónem Lucínam in pariéndo invocant; quæ éadem Diana *omnívaga* dícitur, non a venándo [10], sed quod in septem numerátur tanquam *vagántibus* [11].

69. Diana dicta, quia noctu quasi *diem* effíceret. Adhibétur autem ad partus, quod ii maturéscunt aut septem non nunquam aut, ut plerúmque, novem lunæ cúrsibus, qui, quia *mensa* spátia confíciunt, *menses* nominántur. Concínneque, ut multa, Timæus [12], qui quum in história dixísset, qua nocte natus Alexánder esset, eádem Dianæ Ephésiæ templum deflagravísse, adjúnxit mínime id esse mirándum, quod Diana, quum in partu Olympíadis adésse voluísset, afuísset [13] domo. Quæ autem dea ad res omnes *veníret*, Vénerem [14] nostri nominavérunt, atque ex ea pótius venústas, quam Venus ex venustáte.

on finit par considérer comme des dieux distincts Apollon et le Soleil.

8. *Sol... quia solus.* — C'est aussi l'opinion de Varron (L. L. v, 68.)

Preller le croit d'origine sabine, ainsi que le mot *uro* qui exprime les deux principaux attributs du Soleil.

9. *Dianam eamque Luciferam.* — Les Grecs l'appelaient Ἄρτεμιν φωσφόρον ou σελασφόρον.

10. *Diana... non a venando.* — Allusion à Diane la chasseresse.

11. *Vagantibus (stellis).* — C'est-à-dire des planètes. On connaît aussi le surnom de *Trivia*, dont Varron donne l'explication suivante : *Quod Luna in cœlo* TRIBUS VIIS *movetur in altitudinem et latitudinem et longitudinem.*

12. *Timæus.* — Exilé par Agathocle, en 310 av. J.-C., Timée passa cinquante ans à Athènes; où il écrivit son histoire de Sicile, depuis les temps les plus reculés jusqu'à l'époque où il vivait. Polybe lui reproche entre autres choses d'être superstitieux, de manquer de jugement et d'impartialité, et d'avoir un style affecté, et Cicéron (*Brut.* 325) trouve qu'il a le genre asiatique, dans le mauvais sens du mot.

13. *Afuisset = abfuisset.* — Plutarque, à qui nous devons cette espèce de jeu de mots, le trouve froid au point de pouvoir éteindre cet incendie même du temple d'Éphèse. Le trait d'esprit de Plutarque n'est guère meilleur.

14. *Veniret... Venerem.* — Il n'est pas nécessaire de faire remarquer la singularité de l'étymologie indiquée par Cicéron : elle rappelle celle qu'il donne de *lucus, à non lucendo*, dit-il. La racine du mot Vénus est probablement *ven*, vocable italique qui a donné aussi οἶνος, et qui signifie *aimer, désirer*.

XXVIII. — Il ne faut pas attribuer aux dieux les imperfections de l'homme ; mais le vrai philosophe doit distinguer en outre la superstition et la religion et vénérer les dieux sous ces images consacrées par la tradition.

70. C'est une erreur que d'attribuer aux dieux la figure et les passions humaines.
71. Le culte des dieux est vénérable, même quand il leur est rendu sous le nom vulgaire qui sert à nous les faire connaître.
72. La Superstition et la Religion.

XXVIII. — 70. Vidétisne [1] igitur, ut a phýsicis rebus [2] bene atque utiliter invéntis tracta rátio sit ad commentícios et fictos deos ? quæ res génuit falsas opiniónes erróresque turbuléntos [3] et superstitiónes pæne aniles. Et formæ enim nobis deórum [4] et ætátes et vestitus ornatusque noti sunt, génera prætérea, conjúgia, cognatiónes, ómniaque [5] tradúcta ad similitúdinem imbecillitátis humánæ ; nam et perturbátis ánimis inducúntur [6] ; accépi-

XXVIII. 1. *Videtisne... levitates.* — Les écrivains chretiens ont tiré en faveur de la religion un très grand parti de cette explication de Cicéron; saint Augustin (*Civit. Dei.* IV, 30) et Lactance (I, 17), en particulier, citent ce passage remarquable.

2. *Ut a physicis rebus ..* — Comment les phénomènes physiques et les inventions utiles ont été l'occasion de...

3. *Turbulentos*, confuses.

4. *Formæ... deorum.* — Cicéron compte parmi les fables qu'il faut attribuer à la mauvaise interprétation de la nature, les diverses formes sous lesquelles on représente les dieux. Posidonius, en effet, niait que le dieu souverain eût aucune forme déterminée; mais, apte à pénetrer tous les êtres, il s'adaptait à la forme de ceux qu'il traversait, comme nous voyons les liquides et les gaz prendre la forme des vases qui les contiennent. Lactance a donc pu dire avec raison que les Stoïciens n'attribuaient à Dieu aucune forme : *Stoici negant habere ullam formam Deum* (*De Ira Dei*, 18). Cependant, la plupart des Stoïciens étaient moins absolus que Posidonius ; et nous avons vu Cicéron lui-même, qui ne s'est jamais beaucoup préoccupé de mettre de l'unité dans ses opinions, chercher à démontrer que la forme sphérique, étant la plus parfaite, était celle qu'il convient d'attribuer aux dieux ; c'est même là, on s'en souvient, le sujet des railleries de Velléius. Enfin, il faut remarquer que l'opinion de Posidonius est non seulement panthéiste, mais qu'elle paraît avoir fourni la formule du panthéisme moderne et surtout du panthéisme allemand. (*C. de Phil.*, p. 416.)

5. *Omniaque.* — En général, tous les attributs physiques des dieux.

6. *Perturbatis animis inducuntur* (*dii*). — On nous les représente avec le trouble des passions.

mus enim deórum cupiditátes, ægritúdines, iracúndias; nec vero, ut fábulæ ferunt, bellis prœliisque caruérunt, nec solum, ut apud Homérum, quum duos exércitus contrários álii dei ex ália parte defénderent, sed étiam, ut cum Titánis, ut cum Gigántibus [7], sua própria bella [8] gessérunt. Hæc et dicúntur et credúntur stultíssime et plena sunt futilitátis summæque levitátis [9].

71. Sed tamen [10], his fábulis spretis ac repudiátis, deus pértinens per natúram [11] cujúsque rei, per terras Ceres, per mária Neptúnus, álii per ália, potuérunt intélligi qui qualesque sint, quoque eos nómine consuetúdo nuncupáverit, hoc eos et venerári et cólere debémus [12]. Cultus autem deórum [13] est óptimus idemque castíssimus atque sanctíssimus pleníssimusque pietátis, ut eos semper pura, integra, incorrúpta et mente et voce venerémur. Non enim philósophi solum, verum étiam majóres nostri superstitiónem a religióne separavérunt [14].

7. *Titanis... Gigantibus.* — Pour être fidèle à son explication symbolique, Balbus aurait pu dire que le mythe de la guerre des Titans et des Géants cache la lutte très réelle de la raison contre les forces physiques; les Titans et les Géants représentent, en effet, les uns le principe de la lumière et de la raison, les autres celui de la force physique et brutale.

8. *Sua... bella.* — Leurs guerres personnelles; de dieu à dieu.

9. *Futilitatis.. levitatis.* — *Futilitas*, paroles insignifiantes, vain parlage. — *Levitas*, ce qui est admis sans preuve, et qui n'a pas de fondement.

10 *Sed tamen.* — Quoique ces fables soient absurdes, il faut prendre garde, en les blâmant, de ne point envelopper dans la même dérision les dieux populaires qu'on doit, au contraire, entourer de la plus grande vénération. Cicéron établit ici la différence entre la religion des gens éclairés comme lui, et la religion plus grossière et plus matérialiste du peuple. Le peuple adorait Cérès, Neptune, sans se préoccuper de l'ether qu'ils représentent chacun à sa manière: les gens éclairés négligeaient l'image et adressaient leurs adorations au principe caché sous les symboles: mais le plus souvent, comme Cicéron lui-même, ils négligeaient également l'un et l'autre; pratiquement, la plupart étaient athées.

11. *Pertinens per naturam.* — S'étendant à travers l'être de chaque chose; le pénétrant intimement.

12. *Quoque eos nomine... debemus.* — Construisez: *Debemus et venerari et colere* (deos) *hoc nomine quo...*

13. *Cultus autem deorum.* — Sénèque dit aussi : *Deum colit qui novit...* (*Ep.* 95, 47.) Il est à remarquer que Sénèque reste, plus que tous les autres philosophes stoïciens, fidèle à la conséquence morale du système de Zénon, à savoir que la science et la vertu se confondent.

14. *Superstitionem a religione separaverunt.* — Il n'est pas aisé de définir nettement ce que les Ro-

72. Nam qui totos dies precabántur et immolábant, ut sibi sui líberi supérstites essent, superstitiósi [15] sunt appelláti, quod nomen pátuit póstea látius. Qui autem ómnia, quæ ad cultum deórum pertinérent, diligénter retractárent et tamquam relégerent, sunt dicti religiósi ex *relegéndo* [16], ut elegantes ex *eligéndo*, itemque ex *diligéndo* diligéntes, ex *intelligéndo* intelligéntes. His enim in verbis ómnibus inest vis legéndi éadem quæ in religióso. Ita factum est in superstitióso et religióso álterum vitii nomen, álterum laudis. Ac mihi videor satis et esse deos, et quales essent, ostendisse.

mains entendaient par superstition et par religion, opposées l'une à l'autre. Ce qu'on peut admettre comme certain, c'est que ces deux mots n'eurent pas le même sens dans les premiers âges de Rome et au temps des Césars. Les vieux Romains entendaient par homme religieux celui qui s'en tenait aux rapports légaux entre Dieu et l'homme. Le superstitieux était celui qui s'adonnait à des rites ou adorait des dieux étrangers ou non encore reconnus par le sénat comme dieux nationaux ; l'homme religieux, au contraire, celui qui observait rigoureusement toutes les prescriptions traditionnelles ou écrites du culte public. La superstition et la religion étaient donc une chose réglée et définie par les lois.

Dans les premiers temps des Césars, il n'en fut plus ainsi : peu des Romains de cette époque étaient disposés à accepter simplement l'héritage du culte antique avec son inextricable confusion de divinités ; beaucoup éprouvaient une grande attraction pour les cultes ou les dieux étrangers, dont les cérémonies moins austères ou la morale plus facile leur plaisaient davantage. Mais le culte légal subsista avec les nombreuses additions qu'y firent les empereurs.

Cicéron tour à tour représente la fusion des deux systèmes : il appelle *superstition*, tantôt l'observation des cérémonies étrangères, tantôt l'union de la religion avec le vice, tantôt enfin les contradictions de la religion nationale avec la science de son temps.

Saint Thomas (2. 2ae, q. 92. 1), avec sa précision et sa netteté ordinaire définit la superstition : *Superstitio vitium est religioni oppositum secundum excessum, quo quis divinum exhibet cultum, vel cui non debet, vel non eo modo quo debet.*

15. *Superstites... superstitiosi.* — Les morts prématurées étaient considérées par les Romains comme un châtiment des dieux ; aussi s'abstenait-on, dans ce cas, de toutes les cérémonies de la sépulture, telles que l'exposition, la pompe et l'oraison funèbre, quels que fussent d'ailleurs la condition et le sexe du défunt.

16. *Religiosi ex relegendo.* — Le caractère formaliste de la religion romaine, le soin scrupuleux que Rome prenait des moindres détails de son culte officiel, donnent une grande apparence de vérité à cette étymologie.

Lucrèce, au contraire (I, 931, 932), fait venir *religio* de *religare*, et Lactance adopte la même opinion.

PARS TERTIA

(XXIX-LXI) — PROVIDENCE DES DIEUX SUR LE MONDE EN GÉNÉRAL

XXIX. — Les Epicuriens se font une fausse idée de la Providence des dieux.

73. La Providence n'est pas, comme le prétendent les Épicuriens, une divinité spéciale.
74. La Providence n'est qu'un attribut des dieux.

XXIX. — 73. Próximum est [1] ut dóceam deórum providéntia [2] mundum administrári [3]. Magnus sane locus et a vestris, Cotta, vexátus [4]; ac nimírum vobíscum omne certámen [5] est. Nam vobis, Véllei, minus notum est, quem

XXIX. — 1. *Proximum est.* — Je vais parler maintenant...

2. *Providentia.* — La théorie générale de la Providence n'est pas particulière aux Stoïciens : Platon, dans le *Timée;* Euripide, dans *Oreste* et les *Phéniciennes*, parlent de la prévoyance des dieux. Les *Entretiens mémorables*, où l'on trouve fréquemment le mot ἐπιμέλεια, et les *Mémoires sur Socrate*, où l'on parle de la προνοία, montrent aussi que Socrate reconnaissait cet attribut de la divinité. Comme on le voit, par l'emploi des deux mots ἐπιμέλεια et προνοία, Socrate avait même de la Providence une idée plus complète et plus vraie que les Stoïciens. Il y a en effet deux éléments bien distincts dans la Providence, telle que nous la voyons dans Socrate : l'idée de soin, ἐπιμέλεια, et celle de prévoyance, προνοία, qu'elle entraîne et qu'elle suppose. La seconde s'adresse surtout à l'intelligence qui ordonne et combine; et c'est elle dont les Stoïciens, et en particulier l'école d'Alexandrie, se sont surtout emparés. Chrysippe et Panétius avaient écrit deux traités sur ce sujet : Diogène Laerte mentionne le premier, et Cicéron prie son ami Atticus (*Attic.* XIII, 8) de lui envoyer le second : *Velim mihi mittas* Παναιτίου περὶ Προνοίας. Nous avons cherché à établir dans l'introduction que l'enseignement de Posidonius avait fourni une bonne part des sources du second livre du *De Natura Deorum ;* il est probable que Cicéron lui a emprunté surtout ses idées sur la Providence.

3. *Administrari.* — L'administration : le gouvernement. — « *Ad providentiæ curam duo pertinent ; scilicet : ratio ordinis, quæ dicitur providentia ; et dispositio et executio ordinis, quæ dicitur gubernatio ; quorum primum est æternum, secundum temporale.* » (S. Th. Iª, q. 22, a. 1). — Cf. *Cours de Phil.*, 417.

4. *Vexatus.* — Expression curieuse et originale. Cicéron veut dire que, dans l'école de Cotta, cette question de la Providence a été débattue, *secouée*, dans tous les sens.

5. *Omne certamen.* — L'Académie

ad modum quidque dicátur. Vestra enim solum légitis, vestra amatis, céteros causa incógnita condemnátis. Velut a te ipso hestérno die [6] dictum est anum fatídicam [7] πρόνοιαν a Stóicis indúci, id est providéntiam. Quod eo erróre dixisti, quia existimas ab his providentiam fingi quasi quandam deam singularem, quæ mundum omnem gubérnet et regat; sed id præcíse dícitur [8].

74. Ut, si quis dicat Atheniénsium rem públicam consilio regi, desit illud *Areopagi*, sic, quum dícimus providéntia mundum administrari, deésse arbitráto [9] *deórum*; plene autem et perfécte sic dici existimato, providéntia deórum mundum administrári. Ita salem istum, quo caret vestra nátio [10], in irridéndis nobis nolitóte consúmere, et mehercle, si me audiatis, ne experiamini quidem [11]. Non decet, non datum est, non potéstis. Nec vero hoc in te cónvenit, unum [12] móribus doméstícis ac nostrórum hóminum urbanitáte limátum [13], sed quum [14] in réliquos vestros, tum in eum [15] maxime, qui ista péperit,

n'est pas une école fermée, comme celle d'Épicure ; on y discute tout : *omne certamen* ; les Épicuriens, au contraire, dédaignent tout ce qui n'est pas de leur opinion : *Minus notum est quidque dicatur.*

6. *Hesterno die.* — Il y a dans le IIIe livre une expression analogue (n° 18) : *Omnia quæ a te* NUDIUS TERTIUS *dicta sunt.* Cicéron rapporte donc chacun des trois livres à un jour particulier. Les conversations qui forment ce traité sont censées avoir duré trois jours, comme celles qui ont fait les *Tusculanes* sont supposées en avoir duré cinq.

7. *Anum fatidicam.* — Cette expression avait été employée par Velléius au livre Ier, 18. Cicéron explique très clairement que *Providence* désigne chez les Stoïciens un attribut de la divinité, et non un personnage spécial.

8. *Præcise dicitur.* — C'est dit par *abréviation*, c'est une formule elliptique. Cicéron (*ad Her.* IV, 30, 41) définit ainsi l'ellipse : PRÆCISIO *est quum, dictis quibusdam, reliquum relinquitur inchoatum in auditoris judicio.*

9. *Arbitrato.* — C'est le seul exemple de ce verbe employé à la forme active après l'époque de Plaute.

10. *Vestra natio.* — Terme dédaigneux ; comme nous dirions aujourd'hui, votre *clan*.

11. *Si me audiatis, ne experiamini quidem.* — « Et si vous m'en croyez, vous ne l'essayerez même pas. »

12. *Unum.* — A toi surtout ; entre tous.

13. *Limatum.* — Poli, achevé. L'expression : un discours *limé* est aussi latine que française.

14. *Sed quum...* — Les plaisanteries du goût de *anum fatidicam* ne conviennent ni à Velléius, parce qu'il est trop distingué, ni aux autres Épicuriens qui ne brillent point par l'esprit : *Salem istum, quo caret vestra natio* ; ni surtout à Épicure, qui, à ce dernier point de vue, mérite tout à fait d'être leur chef.

15. *In eum.* — Épicure.

hóminem sine arte, sine litteris [16], insultántem in omnes, sine acúmine ullo, sine auctoritáte, sine lepóre.

XXX. — La Providence des dieux se démontre de trois manières. — La première raison se déduit de l'existence même des dieux : rien n'est plus grand que le gouvernement du monde ; il appartient donc aux dieux, qui sont les plus parfaits des êtres.

75. La Providence des dieux est démontrée par trois raisons : 1° l'existence des dieux ; 2° la supériorité universelle de la nature ; 3° le spectacle admirable de l'univers.

76. *Première raison.* — Le gouvernement de l'univers, à cause de son excellence, exige l'intelligence la plus élevée.

77. Si les dieux ne gouvernaient pas le monde, ce serait à cause ou de leur ignorance, ou de leur impuissance.

XXX. — 75. Dico ígitur providéntia deórum mundum et omnes mundi partes et initio constitútas esse [1] et omni témpore administrári [2] ; eámque disputatiónem tres in

16. *Sine arte, sine litteris... Sine auctoritate, sine lepore.* — La distinction native de Cicéron et ses goûts délicats l'avaient toujours éloigné du troupeau d'Epicure. Aussi ne manque-t-il jamais l'occasion de marquer son mépris, non seulement pour une doctrine qui éloignait moins Horace, mais même pour la personne d'Epicure. Epicure, d'après Cicéron, est grossier, sans lettres, dépourvu de toute élégance ; il procède par coups de boutoir, *insultantem* ; attaque tout sans finesse, sans gravité et sans grâce.

XXX. 1. *Initio constitutas esse.* — Il s'agit ici de l'ordre mis dans les choses de l'univers, et non pas de la création. On ne trouve aucune trace de l'idée vraie de la création dans les écrits des philosophes païens : tous leurs systèmes pour expliquer l'origine du monde se réduisent finalement à deux : le *dualisme*, d'après lequel Dieu aurait fait le monde d'une matière préexistante ; et le *panthéisme*, d'après lequel Dieu aurait fait le monde de sa propre substance, étant lui-même la matière des choses. D'ailleurs, Cicéron nous prémunit contre toute erreur possible, en disant plus bas : *animantibus principiis esse generata.* Ces principes, qui ont produit le monde, sont l'esprit et la matière réunis en un seul être. Sortis eux-mêmes de l'éther primordial, la cause universelle, ils sont appelés tantôt λόγοι σπερματικοί avec Plutarque, tantôt les δυνάμεις γονίμοι avec Marc-Aurèle, ou les *raisons séminales* des choses qui ont donné plus tard naissance aux êtres qui forment le monde. On aurait donc ainsi la généalogie suivante : 1° l'éther : 2° les raisons séminales : 3° les choses ; nous sommes donc en plein Spinosisme.

2. *Et omni tempore administrari.* — Cette seconde action de la Providence correspondait assez exactement à celle que la philosophie chrétienne appelle le gouvernement ou la conservation des choses humaines

partes [3] nostri fere dividunt, quarum prima pars est, quæ dúcitur ab ea ratióne, quæ docet esse deos; quo concesso confiténdum est eórum consilio mundum administrári. Secúnda est autem, quæ docet omnes res subjéctas esse natúræ sentiénti [4], ab eaque ómnia pulchérrime geri; quo constitúto séquitur ab animántibus princípiis ea esse generáta. Tértius est locus, qui dúcitur ex admiratióne rerum cœléstium atque terréstrium.

76. Primum igitur aut negándum est esse deos, quod et Demócritus simulácra et Epicúrus imágines [5] indúcens

(*Cours de Phil.* 417). Il y aurait ainsi une double action dans la Providence telle qu'elle est exposée par Cicéron : une première, par laquelle elle assigne à chaque partie du monde l'ordre qui lui convient, et une seconde, par laquelle elle conserve l'existence de cet ordre établi. On retrouverait donc, à part de très légères différences, les idées principales que nous avons vues dans la définition de saint Thomas. Cet accord entre les enseignements de la foi et ceux de la philosophie païenne n'aurait, s'il existait, rien qui pût surprendre, le dogme de la Providence étant de ceux qui ne sont point inaccessibles aux lumières naturelles de la raison. Il resterait encore, d'ailleurs, entre la Providence chrétienne et la Providence stoïcienne une large divergence dans la manière dont l'action providentielle s'exerce dans l'un et dans l'autre système. Mais nous ne croyons pas qu'il y ait accord, même sur cette double action fondamentale. Au fond, dans les deux principaux systèmes stoïciens sur la conservation du monde, cette action de la Providence, double en apparence dans ses effets, se réduit à une seule. Ceux qui admettent la théorie d'Héraclite, c'est-à-dire les conflagrations et les restaurations successives du monde, bornent l'action de la Providence à régler les périodes de cette catastrophe finale et à l'opposer à la tendance naturelle des éléments vers la destruction. Au contraire, les partisans d'Aristote et de Panætius rejettent cette succession périodique de destructions et de reconstructions du monde, et admettent, en conséquence, l'éternité de la matière. Dans ce dernier système, l'action de la Providence est une simple conservation. Cicéron, dans les développements qui suivent, se rattache surtout à l'enseignement de Posidonius.

3. *In tres partes*... — Les trois preuves de la Providence d'après Cicéron, sont donc : 1° l'existence même des dieux; 2° la vie sociale des dieux; 3° l'ordre de l'univers.

4. *Naturæ sentienti*. — Cicéron explique très clairement (*Acad.* I, 7, 28), ce qu'il faut entendre par là : NATURA SENTIENS, *in qua ratio perfecta insit, quæ sit eadem sempiterna, quam vim animum esse dicunt mundi, eamdemque esse mentem sapientiamque perfectam, quem deum appellant, omniumque rerum, quæ sunt ei* SUBJECTÆ, *quasi prudentiam quamdam*.

5. *Democritus simulacra.... Epicurus imagines*. — Cicéron n'établit pas toujours une distinction aussi précise entre les *simulacra* et les *imagines*. Dans le premier livre de ce même traité, il parle des *imagines* de Démocrite, dans une de ses lettres, il leur donne le nom de *spectra*. Lucrèce se sert indistinctement de *imagines* ou de *simulacra*. Dans ce passage, Cicéron fait allusion à la manière dont Démocrite et Épicure expliquaient la

quodam pacto negat [6]; aut, qui deos esse concédant, iis faténdum est eos áliquid ágere [7] idque præclárum. Nihil est autem præclárius mundi administratióne. Deórum ígitur consilio administrátur. Quod si áliter est, áliquid profécto sit necésse est mélius et majóre vi prǽditum quam deos, quale id cumque est [8], sive inánima natúra sive necéssitas vi magna incitáta [9] hæc pulchérrima ópera efficiens, quæ vidémus.

77. Non est ígitur natúra deórum prǽpotens neque excéllens, si quidem ea subjécta est ei vel necessitáti vel natúræ, qua cœlum, terræ, mária regántur. Nihil est autem præstántius deo. Ab eo ígitur necésse est mundum regi. Nulli est ígitur natúræ obédiens aut subjéctus deus [10]. Omnem ergo regit ipse natúram. Etenim si concédimus intelligéntes esse deos, concédimus étiam providéntes [11],

pensée. Le premier avait recours aux idées-images qu'il appelait εἴδωλα, et qui, glissant des objets jusqu'à l'âme elle-même, lui font connaître par leur contact les objets d'où elles viennent; ce sont les *simulacra*. Epicure admet que des visions nocturnes, ou φαντασίαι εἰδώλων, nous mettent en communication avec les cieux de l'Intermonde; ce sont les *imagines*.

6. *Quodam pacto negat.* — Les dieux d'Epicure n'étaient en réalité qu'une pure conception de l'esprit, sans rapport d'aucune sorte avec les hommes et sans action véritable sur eux.

7. *Aliquid agere.* — Il y a là une pensée très élevée et qui rappelle, quoique de bien loin, l'acte pur défini par les théologiens catholiques. Dieu, d'après Cicéron, agit nécessairement, c'est-à-dire que sa nature est d'agir...

8. *Quale id cumque est* = *qualecumque id est.*— Cette tmèse se rencontre surtout en poésie; les bons auteurs cependant l'admettent quelquefois en prose, et nous en trouvons d'autres exemples dans Cicéron lui-même : *De Legg.* II, 46, et *De Finib.* IV, 69.

9. *Necessitas vi magna incitata.* — Traduisez : une nécessité poussée ou lancée *avec* et non *par* une grande force.

10. *Obediens aut subjectus deus.* — Sénèque et Cicéron admettaient cependant le destin; mais voici comment le premier conciliait les deux opinions que Cicéron donne ici comme étant contradictoires. Sénèque se demande (*Quæst. N. prolog.* 3), s'il est au pouvoir des dieux de déroger à la loi du destin et si ce n'est pas ainsi diminuer sa majesté en avouant une erreur : *Necesse est*, dit-il, *ei eadem placere, cui nisi optima placere non possunt. Nec ob hoc minus liber et potens est*; *ipse enim est necessitas sua.* Quant à Cicéron, il ne s'occupe pas de les concilier ; il les défend tour à tour.

11. *Intelligentes... providentes.* — Cette conclusion, d'ailleurs parfaitement légitime, est directement opposée à l'opinion d'Aristote : et ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'Aristote conclut qu'il n'y a pas de Providence, précisément parce que les dieux sont souverainement intelligents : νόησις νοήσεως, la pensée de la pensée.

et rerum quidem maximárum. Ergo utrum ignórant [12], quæ res máximæ sint, quoque eæ modo tractándæ et tuéndæ, an vim non habent, quæ tantas res sustineant et gerant? At et ignorátio rerum aliéna natúræ deórum est, et sustinéndi múneris propter imbecillitátem difficúltas minime cadit in majestátem deórum. Ex quo efficitur id, quod vólumus, deórum providéntia mundum administrári [13].

XXXI. — Les dieux aiment le bien et détestent le mal; ils ont donc l'intelligence et la prudence et avec plus de perfection qu'on ne les trouve dans l'homme. Or rien n'est plus parfait que l'univers; c'est donc par les dieux que l'univers est gouverné.

78. Les dieux sont animés et doués de raison.
79. Ils sont souverainement intelligents et souverainement prudents.
80. Le monde, étant au-dessus de tout, ne peut être gouverné que par eux.

XXXI. — 78. Atqui [1] necésse est, quum sint di, si modo sunt, ut profécto sunt [2], animántes esse, nec solum animántes, sed étiam ratiónis cómpotes inter seque quasi civili conciliatióne et societáte conjúnctos [3], unum mun-

12. *Utrum ignorant... an vim non habent.* — Le dilemme est présenté sous forme d'interrogation: l'argument est donc celui-ci : les dieux manquent de providence ou bien par suite de leur ignorance, ou bien par suite de leur impuissance.

13. *Administrari.* — L'argument ne se présente pas d'une manière très satisfaisante; il faut comprendre : ou l'intelligence des dieux ne serait pas assez vaste pour comprendre les *plus grandes* choses; ou leur puissance assez étendue pour soutenir le poids d'un si grand travail.

XXXI. 1. *Atqui.* — Mayor propose *atque*, tout en laissant *atqui* dans son texte. La leçon *atque* nous paraîtrait préférable, si les principaux manuscrits ne portaient *atqui*. Il n'y a, en effet, aucune liaison de raisonnement entre ce qui précède et ce qui suit, et les deux arguments sont totalement différents.

2. *Si modo sunt, ut profecto sunt.* — C'est-à-dire : « Si nous admettons l'existence des dieux, comme nous sommes, d'ailleurs, obligés de le faire. » On trouve de nombreux exemples de cette manière d'affirmer l'existence d'un fait donné comme étant hors de toute discussion. (*De Rep.* III, 3; *Ad Famil.* III, 14.)

3. *Societate conjunctos.* — Par cela seul que les dieux sont des êtres raisonnables, ils jouissent de la vie sociale. (*Cours de Phil.*, 488.)

dum ut commúnem rempúblicam atque urbem áliquam regéntes.

79. Séquitur ut éadem sit in iis quæ humáno in génere rátio, éadem véritas utrobíque sit éademque lex [4], quæ est recti præcéptio pravique depúlsio [5]. Ex quo intelligitur prudéntiam quoque et mentem a deis ad hómines pervenisse [6]; ob eamque causam majórum institútis mens, fides, virtus, concórdia consecrátæ et públice dedicátæ sunt. Quæ quî cónvenit penes deos [7] esse negáre, quum eórum augústa et sancta simulácra venerémur [8]? Quod si inest in hóminum génere mens, fides, virtus, concórdia, unde hæc in terram nisi a súperis [9] deflúere potuérunt? Quumque sint in nobis consílium, rátio, pru-

L'erreur de Cicéron est de conclure pour les dieux, comme il faut conclure pour l'homme. Dieu n'a besoin de personne et trouve en lui-même la plénitude de son infinie béatitude. D'ailleurs, on ne comprend que difficilement cette société de dieux dans un système où tout se réduit finalement à un principe unique.

4. *Eadem sit... lex.* — La même idée est développée avec plus de force et de précision dans la traité *des Lois* (I, 23). — La société des hommes avec Dieu, dit-il, est constituée par 1° la raison ; 2° la droite raison ; 3° la loi ; 4° le droit ; 5° enfin la cité ; de telle sorte qu'il y ait un lien logique entre les uns et les autres.

5. *Recti præcepto pravique depulsio.* — C'est sous une autre forme le précepte fondamental de la morale naturelle : faire le bien et éviter le mal ; seulement, le but de la morale stoïcienne, comme nous l'avons fait remarquer déjà plusieurs fois, était le *rectum*, qui est proprement « l'appétible » de l'intelligence et non le *bonum*, appétible de la volonté.

6. *Mentem a deis... pervenisse.* — Dans la philosophie stoïcienne, ce n'est point là une simple métaphore : l'âme de l'homme est une émanation de l'âme divine du monde. Cicéron dit encore (*Leg.* I, 22, 24) : « Animum esse ingeneratum a deo. »

7. *Penes deos.* — *En la puissance* des dieux, et non pas simplement *dans* les dieux. L'idée est que les dieux peuvent disposer, comme ils l'entendent, de toutes ces qualités de l'âme, et, par conséquent, les transmettre aux hommes.

8. *Quum... veneremur.* — Nous avons vu le même argument appliqué à l'existence des dieux : les dieux existent, puisqu'ils ont des temples.

9. *Superis.* — Il faut entendre ici les astres divinisés. Cicéron dit, en effet, dans le *Songe de Scipion* (III, 15) : *Hominibus animus datus est ex illis sempiternis ignibus, quæ sidera et stellas vocatis.* Avec l'âme venaient naturellement tous ses attributs, comme la raison et la vertu. Cependant les Stoïciens distinguent quelquefois les dons de Dieu de ceux de la nature, et l'âme des qualités morales que l'homme peut acquérir par lui-même. Cicéron démontre longuement cette thèse au III[e] livre, n[os] 86 et 87. Horace dit aussi (Ep. I, 18) :

Hæc satis est orare Jovem quæ donat [et aufert ;
Det vitam, det opes, æquum mi ani- [mum ipse parabo.

déntia, necésse est deos hæc ipsa habére majóra [10], nec habére solum, sed étiam his uti in máximis et óptimis rebus.

80. Nihil autem nec majus nec mélius mundo; necésse est ergo eum deórum consilio et providentia administrári [11]. Postrémo, quum satis docuérimus hos esse deos, quorum insignem vim et illústrem fáciem viderémus, solem dico et lunam et vagas stellas et inerrantes, et cœlum et mundum ipsum et eárum rerum vim, quæ inessent in omni mundo cum magno usu et commoditáte géneris humáni, efficitur ómnia regi divina mente [12] atque prudéntia. Ac de prima quidem parte satis dictum est.

XXXII. — Définition de la nature d'après les idées stoïciennes. — *Deuxième raison.*

81. La nature est un principe d'ordre et de raison.
82. Différence entre les idées d'Épicure et celles des Stoïciens sur la nature.

XXXII. 81. Séquitur ut dóceam ómnia subjécta esse natúræ [1], eaque ab ea pulchérrime geri. Sed quid sit ipsa natúra explicándum est ante bréviter, quo facílius id, quod docere vólumus, intélligi possit. Namque álii natúram censent esse vim quamdam sine ratione [2], ciéntem

10. *Deos hæc habere majora.* — C'est l'argument *via eminentiæ* que nous avons déjà rencontré, n° 15 et 46; mais la conclusion en est viciée par l'idée fausse que se fait le Stoïcisme de la perfection du monde.

11. *Necesse est... eum... administrari.* — Sans doute, mais par une autre raison, le monde, ne s'étant pas fait seul, ne peut non plus se conserver seul.

12. *Omnia regi divina mente.* — C'est-à-dire, par le soleil, la lune et les planètes; en d'autres termes, le monde est régi par les astres; telle est la conclusion qui découle de cet argument. Nous pouvons donc ainsi résumer cette preuve : les dieux sont une suprême intelligence; elle doit donc s'exercer sur ce qu'il y a de plus parfait; or rien n'est plus parfait que le monde; donc le monde est régi par les dieux; mais nous avons démontré que les astres sont les dieux; donc le monde est gouverné par les astres.

XXXII. 1. *Natura.* — Il s'agit ici de la *natura sentiens* dont il a été question au n° 75; c'est l'âme du monde que Cicéron identifie avec la divinité. Balbus exposant ici la pure doctrine stoïcienne, *sentiens* eût été une espèce de pléonasme.

2. *Vim quandam sine ratione.* — C'est le système de Démocrite : le mouvement fatal des atomes (*Hist. de la Ph.*, p. 15).

motus in corpóribus necessários [3]; álii autem [4] vim partícipem ratiónis atque órdinis, tamquam via progrediéntem declarántemque quid cujúsque rei causa efficiat, quid sequátur [5], cujus sollértiam nulla ars, nulla manus, nemo ópifex [6] cónsequi possit imitándo; séminis enim vim [7] esse tantam, ut id, quamquam sit perexiguum, tamen, si inciderit in concipiéntem comprehendéntemque natúram nactumque sit matériam, qua ali augérique possit, ita effíngat et efficiat in suo quidque génere, partim ut movéri étiam et sentíre et appétere possint et ex sese simília sui gígnere [8].

82. Sunt autem, qui ómnia natúræ nómine appéllent,

3. *Motus... necessarios.* — Ces mouvements nécessaires, qui ne sont pas libres.

4. *Alii autem.* — Ce sont les Stoïciens.

5. *Declarantem... quid sequatur.* — C'est-à-dire, la nature nous montre clairement (*declarantem*) ce qu'elle fait pour produire chaque effet (comment et en quoi elle est cause, (*quid cujusque rei causa efficiat*) et quelle est la fin à laquelle elle tend (*quid sequatur*). En d'autres termes, l'adaptation des moyens à la fin et le choix de la fin nous montrent que la nature est raisonnable.

6. *Nemo opifex.* — Voir le n° 96 : *Nemo hominem homo;* — (*De Off.* III, 2) : *Nemo pictor ;* — et (*Tuscul.* V, 22) : *Neminem poetam.*

7. *Seminis...vim.* — Nous arrivons à la thèse principale du Stoïcisme et dont l'idée générale a, dans des degrés différents, inspiré jusqu'ici tous les raisonnements de Cicéron.

Il ne faut pas entendre ici par *vim seminis* cette force de la mécanique moderne, définie par ses effets plus qu'en elle-même et qui est la cause du mouvement mathématique. La force des Stoïciens est un être, non pas de raison, mais très réel et très existant. C'est la δύναμις γόνιμος, le λόγος σπερμάτικος, que nous avons traduit, après Cousin, par la raison séminale des choses. Cette force est unique; elle est matérielle : elle est le principe formateur et dirigeant, d'où tout sort et par laquelle tout se développe dans la nature : cohésion, vie végétative, vie animale, vie intellectuelle et morale. Il n'y a et ne peut y avoir dans l'univers que des états différents ou des degrés divers de cette force unique, compris les uns dans les autres, s'expliquant les uns par les autres, la cohésion par la vie végétative; la vie végétative par la vie animale, et la vie animale enfin par l'intelligence. Sénèque veut parler de cette même force, quand il dit (*Quæst. Nat.* II. 6) : *Consideremus quæ ingentem vim per occultum agunt; parvula admodum semina et quorum exilitas in commissura lapidum locum invenit, in tantum convalescunt, ut ingentia saxa distrahant.*

8. *Concipientem... gignere.* — Il faut donc à la raison séminale une matière pour la recevoir. Il y a là un souvenir évident de la célèbre théorie péripatéticienne de la matière et de la forme; mais, entre autres différences, dans le système d'Aristote, chaque être a une forme spéciale, qui le spécifie et l'individualise; dans la théorie stoïcienne, cette fonction est laissée au libre arbitre de l'éther, qui transforme à son gré le *substratum* en « dieu, table ou cuvette. »

ut Epicúrus, qui ita dívidit, ómnium, quæ sint, natúram esse córpora [9] et ináne quæque his áccidant [10]. Sed nos quum dícimus natúra constáre administraríque mundum [11], non ita dícimus, ut glebam aut fragméntum lapidis aut áliquid ejúsmodi nulla cohæréndi natúra, sed ut árborem, ut ánimal, in quibus nulla temeritas, sed ordo appáret et artis quædam similitúdo [12].

XXXIII. — Liaison des êtres; leurs harmonies; échange mutuel des éléments; continuité de pénétration.

83. Tout s'enchaîne dans la nature.
84. Les quatre éléments du monde. — Échange continuel et réciproque de leurs parties.
85. Que cette union soit éternelle ou seulement d'une longue durée, elle exige dans le monde un principe régulateur.
86. Il serait absurde que le monde échappât à la loi universelle de l'ordre.

XXXIII. — 83. Quod si ea, quæ a terra stirpibus cónti-

9. *Corpora.* — Les atomes; *inane*, le vide. Le texte même d'Épicure est : Ἡ τῶν ὅλων φύσις σώματα ἐστι καὶ κενόν. Épicure, on le sait, attribuait l'origine du monde au concours fortuit des atomes qui se mouvaient dans le vide. Le fond du système d'Épicure est celui de Démocrite : la différence principale est dans le mouvement des atomes. Démocrite leur suppose une différence de poids; les plus lourds ont un mouvement de haut en bas; les plus légers, au contraire, un mouvement de bas en haut. Les plus lourds, dans leur chute, rencontrent les plus légers, d'où un tourbillon perpétuel. Épicure suppose un même poids à tous les atomes et n'admet qu'un seul mouvement de bas en haut. Le concours des atomes pour former des corps se fait donc en vertu d'une inclination, *clinamen*, dont il donne un exemple dans la détermination libre de la volonté humaine. Enfin, pour l'accomplissement de ce mouvement, il suppose qu'ils s'agitent dans un espace vide; c'est le mouvement latéral ou de déclinaison dont parle Lucrèce. (*Natur. rer.* II. 292.) — Voir *Hist. de la Phil.*, p. 144.

10. *Quæque his accidant.* — C'est ce qu'on appelle les *accidents*, accidentia, συμβεβηκότα. — Sextus, dans ses Commentaires sur Empédocle (x, 21), en distingue deux sortes : les ἀχώριστα qui sont inséparables de l'existence même des atomes, comme la solidité, et les οὐχ ἀχώριστα, comme le mouvement. D'après Épicure, la substance a trois accidents : la forme, la grandeur et le poids : σχῆμα, μέγεθος, βάρος.

11. *Natura constare administrarique mundum.* — La force dont il est ici question n'est point une force aveugle, sans dessein ni préméditation (*temeritas*), comme on la trouve dans les simples agrégats, (*ut glebam*); mais la force intelligente, sage et organisatrice comme on la voit dans les êtres vivants.

12. *Artis... similitudo.* — L'art suppose une cause intelligente.

néntur, arte natúræ vivunt et vigent, profécto ipsa terra eádem vi continétur et arte natúræ, quippe quæ gravidáta semínibus ómnia páriat et fundat ex sese, stirpes ampléxa alat et aúgeat, ipsaque alátur vicíssim a súperis extérnisque natúris [1]. Ejúsdemque exspiratiónibus [2] et aer álitur et æther et ómnia súpera. Ita, si terra natúra tenétur et viget, éadem rátio in réliquo mundo est; stirpes enim terræ inhærent; animántes autem aspiratióne áeris [3] sustinéntur, ipseque aer nobíscum videt, nobíscum audit [4], nobíscum sonat [5]; nihil enim eórum sine eo fíeri potest. Quin étiam movétur nobíscum [6]; quacúmque enim imus, quacúmque movémur, vidétur quasi locum dare et cédere.

84. Quæque in médium locum mundi, qui est ínfimus et quæ a médio in súperum, quæque conversióne rotúnda circum medium ferúntur, ea continéntem mundi effíciunt unamque natúram [7]. Et quum quáttuor sint génera

XXXIII. 1. *Superis... naturis.* — L'air, l'eau et l'éther. Nous voyons apparaître cet échange de la vie qui tient une si large place dans la théorie stoïcienne ; la συμπνοία ou conspiration des éléments pour une vie commune.

2. *Ejusdemque exspirationibus.* — En vertu de la compénétration des éléments les uns par les autres, la terre rend à l'air, à l'éther et en général à tout ce qui est au-dessus d'elle les éléments de vie qu'elle en a reçus.

3. *Aspiratione aeris.* — Par les mouvements de l'air autour d'eux — Il ne s'agit pas de la respiration, mais de la résistance que l'air oppose à la chute des corps.

4. *Aer nobiscum videt... audit.* — C'est-à-dire : nous voyons, nous entendons, nous percevons le bruit par le moyen de l'air. Les Stoïciens attribuaient le son à l'air ébranlé par un mouvement vibratoire; il y a audition lorsque l'oreille reçoit ces vibrations; il y a vision lorsqu'il se forme dans l'air entre l'œil et l'objet, un cône lumineux dont la pointe tombe dans l'œil.

5. *Nobiscum sonat.* — La voix, pour les anciens, n'était que l'air frappé. *Quid est vox nisi intentio aeris... linguæ formata percussu?* dit Sénèque (*Quæst. Nat.* II, 6).

6. *Movetur nobiscum.* — Nous avons peine à comprendre la vraie pensée stoïcienne avec nos idées de physique et de mécanique modernes; l'air ne prêtait pas seulement un concours physique, mais il agissait comme un collaborateur intelligent. Sénèque entre mieux dans cette théorie, lorsqu'il dit : *Quid cursus et motus omnis? nonne intenti spiritus opera sunt? hic facit vim nervis et velocitatem currentibus.* (*Nat. Quæst.* II, 6.)

7. *Quæque in medium locum mundi... unamque naturam.* — Passage difficile. La pensée de Cicéron est d'expliquer comment les divers mouvements que nous remarquons dans le monde donnent, dans leur variété, l'idée d'un être unique. Voici comment il semble qu'on puisse l'expliquer : la terre occupe le milieu du monde (*medium locum*), ce qui permet d'appeler celui-

córporum, vicissitúdine eórum[8] mundi continuáta natúra est. Nam ex terra aqua, ex aqua aer, ex áere æther; deínde retrórsum vicíssim ex áethere aer, inde aqua, ex aqua terra infima. Sic natúris his, ex quibus ómnia constant, sursum deórsum, ultro citro commeántibus mundi pártium conjúnctio continétur[9].

85. Quæ aut sempitérna sit necésse est hoc eódem ornátu quem vidémus, aut certe perdiutúrna[10], permánens ad longínquum et immensum pæne tempus. Quorum utrúmvis ut sit, séquitur natúra mundum administrári. Quæ enim clássium navigátio aut quæ instrúctio exércitus aut (rursus ut ea, quæ natúra éfficit, conferámus) quæ procreátio vitis aut árboris, quæ porro ani-

ci *infimus*; les exhalaisons de la terre ont un mouvement de bas en haut (*de medio ad superum*); les pluies, la foudre ont, par rapport à la terre, un mouvement de haut en bas (*in medium locum*); le ciel et les astres ont un mouvement circulaire autour de la terre (*circum medium feruntur*). Tous ces divers mouvements sont donc rattachés à un centre commun (*medium*) et font ainsi du monde un être unique et dont toutes les parties sont dépendantes les unes des autres (*continentem unamque naturam*).

8. *Vicissitudine eorum.* — C'est encore une autre preuve plus sensible de l'unité du monde. Il est un, non seulement parce que tous ces mouvements se rapportent à un centre commun, mais encore parce que chacun de ses éléments se nourrit des autres et les nourrit à son tour. C'est quelque chose d'analogue au tourbillon vital, c'est-à-dire à l'échange perpétuel de matière qui s'opère entre les corps vivants et le monde extérieur. On peut appliquer littéralement à cet échange perpétuel qui, dans le système stoïcien, se fait entre toutes les parties de l'univers, ce que disait Cuvier en parlant des corps vivants : « Dans les corps vivants, aucune molécule ne reste en place ; toutes entrent et sortent successivement ; la vie est un tourbillon continuel, dont la direction, toute compliquée qu'elle est, demeure constante, ainsi que l'espèce de molécules qui y sont entraînées, mais non les molécules individuelles elles-mêmes. Au contraire, la matière actuelle du corps vivant n'y sera bientôt plus, et cependant elle est dépositaire de la force qui contraindra la matière future à marcher dans le même sens qu'elle. » Chez Aristote, ce qui maintient l'unité et l'identité, c'est la forme ; chez les Stoïciens, c'est l'éther ou l'âme du monde. Cette théorie est celle de la συμπάθεια et de toutes la plus importante dans le système que défend Balbus ; c'est ce qui explique l'insistance que met Cicéron à l'expliquer dans les plus grands détails et avec un luxe de répétitions tout à fait inusité.

9. *Conjunctio continetur.* — Plus énergique et plus imagé que *conjunctio servatur*, qui, au fond, a le même sens.

10. *Aut sempiterna... aut certe perdiuturna.* — La première opinion est celle de Panétius, qui, suivant sur ce point la doctrine d'Aristote, admettait l'éternité du monde ; la seconde est l'opinion générale des Stoïciens.

mántis figúra conformátioque membrórum tantam natúræ sollértiam significat, quantam ipse mundus? Aut igitur [11] nihil est, quod sentiénte natúra regátur, aut mundum regi confiténdum est.

86. Etenim qui réliquas natúras omnes eárumque sémina contíneat, quî potest ipse non natúra administrári? ut, si qui dentes et pubertátem natúra dicat exsístere, ipsum autem hóminem, cui ea exsistant [12], non constáre natúra, non intélligat ea, quæ éfferant áliquid ex sese, perfectióres habére natúras quam ea, quæ ex iis efferántur.

XXXIV. — La nature de toute chose montre le plus de bonté et de beauté possible ; le spectacle de l'univers suppose donc une cause intelligente.

87. L'ordre qui règne dans le monde ne peut être le fruit du hasard.
88. La sphère de Posidonius.

XXXIV. — Omnium autem rerum, quæ natúra administrántur, seminátor et sator [1] et parens, ut ita dicam, atque educátor et áltor est mundus, ómniaque sicut membra et partes suas nutricátur et cóntinet. Quod si mundi partes natúra administrántur, necésse est mundum ipsum natúra administrári, cujus quidem administrátio nihil habet in se, quod reprehéndi possit ; ex iis enim natúris, quæ erant, quod éffici óptimum pótuit [2] efféctum est.

11. *Quæ enim classium... aut igitur.* — La mineure de cet argument est supprimée, ou plutôt elle vient après la conclusion. Le sens est : « Si on ne peut admettre qu'une flotte... ne révèle pas l'existence d'une cause qui veille et qui prévoit, à plus forte raison le monde, qui est d'une bien plus grande perfection, doit être sous la garde d'une Providence. »

12. *Cui ea exsistant.* — C'est-à-dire les corps dans lesquels ces phénomènes se produisent.

XXXIV. 1. *Seminator et sator.* — Cicéron traduit ainsi ce que les Stoïciens appellent λόγος σπερματικός, c'est-à-dire l'unité qui préside et relie entre elles les diverses manifestations de la divinité dans l'univers : ces manifestations elles-mêmes sont les λόγοι σπερματικοί ; le pluriel et le singulier de ces mots ne sont donc pas complètement synonymes.

2. *Quod effici optimum potuit.* — C'est l'optimisme à peu près tel que l'entendait Leibnitz, c'est-à-dire avec une limite posée à l'action de la Providence ; limite qui n'est

87. Dóceat ergo áliquis potuisse mélius [3]. Sed nemo unquam docébit, et si quis corrigere áliquid volet, aut detérius fáciet aut id, quod fieri non potúerit, desiderábit. Quod si omnes mundi partes ita constitútæ sunt, ut neque ad usum melióres potúerint esse neque ad spéciem pulchrióres [4], videámus utrum ea fortuitane sint, an eo statu [5] quo cohærere nullo modo potúerint, nisi sensu moderánte [6] divináque providéntia. Si ergo melióra sunt ea quæ natúra, quam illa quæ arte perfécta sunt, nec ars éfficit quicquam sine ratióne, ne natúra quidem ratiónis expers est [7] habénda. Qui igitur convénit, signum aut tábulam [8] pictam quum adspéxeris, scire adhibitam esse artem quumque procul cursum navigii videris, non dubitáre, quin id ratióne atque arte moveatur, aut, quum solárium aut discriptum [9] aut ex aqua con-

autre que la nature même de la matière : *Non potest artifex mutare materiam*, dit Sénèque, *Prov.* v, 9). Mais, étant donnée la matière, il en a tiré le meilleur parti possible : *Quod effici optimum possit.* Voir Leibnitz, édition Fouillée, 170.

3. *Potuisse melius.* — « Il n'est presque pas moins étonnant... qu'il y ait des auteurs qui soutiennent que Dieu pouvait mieux faire. C'est à peu près l'erreur du fameux Alphonse, roi de Castille, élu roi des Romains, et promoteur des Tables astronomiques qui portent son nom. L'on prétend que ce prince a dit que, si Dieu l'eût appelé à son conseil, il lui aurait donné de bons avis. Apparemment le système du monde de Ptolémée, qui régnait en ce temps-là, lui déplaisait. Il croyait donc qu'on aurait pu faire quelque chose de mieux concerté, et il avait raison. Mais s'il avait connu le système de Copernic avec les découvertes de Kepler, augmentées maintenant par la connaissance de la pesanteur des planètes, il aurait bien reconnu que l'invention du vrai système est merveilleux. L'on voit donc qu'il ne s'agissait que du plus ou du moins, qu'Alphonse prétendait seulement qu'on eût pu mieux faire, et que son jugement a été blâmé de tout le monde. — Leibnitz, *loc. cit.* — Voir sur cette question : *Cours de Phil.*, p. 421.

4. *Ad speciem pulchriores.* — V. i, 1 : *Ad agnitionem pulcherrima.*

5. *Eo statu.* — Traduisez : dans cet *ordre*. — L'emploi de *status* dans le sens de l'ordre de l'univers est fréquent chez Cicéron : l'ordre est d'ailleurs l'*état* parfait. — Cf. *Orat.* iii, 178.

6. *Sensu moderante.* — Il faut entendre ici l'intelligence, la *natura sentiens.*

7. *Ne natura quidem rationis expers est.* — Cette conclusion n'est pas rigoureuse ; la raison n'est pas dans l'œuvre d'art, mais dans son auteur, et Cicéron veut prouver que le chef-d'œuvre de l'univers, non seulement est l'œuvre d'un artiste intelligent, mais que cet artiste intelligent est dans son œuvre même.

8. *Signum aut tabulam.* — Philon, dans son traité de la Providence (*Prov.* i, 2), développe le même argument presque dans les mêmes termes ; mais il en tire la conclusion naturelle, à savoir qu'il existe un Dieu souverainement sage et infiniment puissant.

9. *Solarium... discriptum.* — Ca-

templére, intellígere declarári horas arte, non casu, mundum autem, qui et has ipsas artes [10] et eárum artífices et cuncta complectátur, consilii et ratiónis esse expértem putáre ?

88. Quod si in Scýthiam aut in Británniam [11] sphæram [12] áliquis túlerit hanc, quam nuper familiáris noster effécit Posidónius, cujus síngulæ conversiónes idem effíciunt in sole et in luna et in quinque stellis errántibus, quod effícitur in cœlo síngulis diébus et nóctibus, quis in illa barbária [13] dúbitet, quin ea sphæra sit perfécta ratióne.

XXXV. — Le berger et le navire Argo. — Le mécanisme de la nature révèle au philosophe la cause efficiente et finale du monde.

89. Le berger à la vue des Argonautes.
90. Le philosophe doit, comme le berger, remonter de l'effet à la cause.

XXXV. — Hi autem [1] dúbitant de mundo, ex quo oriúntur et fiunt ómnia, casune ipse sit efféctus aut necessitáte

dran solaire. — *Ex aqua*, clepsydre.

10. *Artes*. — Les œuvres d'art. — On trouve de nombreux exemples de cette acception : Cic. (*de Legg.* II, 2) : *Exquisitis antiquorum* ARTIBUS. — HORAT. (*Od.* IV, 8, 5) : *Artium, quas aut Parrhasius protulitaut scopos.*

11. *Britanniam*. — C'était pour les Romains l'idéal de la barbarie,

12. *Sphæram*. — Probablement un globe céleste analogue à ceux dont on se sert aujourd'hui pour la démonstration des mouvements de notre système planétaire. Cicéron en attribue un autre à Archimède (*Tuscul.* I, 25.)

13. *In illa barbaria*. — Dans ce pays barbare. — Nous disons encore aujourd'hui dans le même sens : *la barbarie.*

XXXV. 1. *Hi autem*. — Les Epicuriens. Pour comprendre les développements qui vont suivre, il faut se rappeler que le mot *mundus*, ou le mot grec κόσμος, indique seulement la forme, la beauté du monde, et non point la substance. D'après les Stoïciens, la substance même du monde ne vient point d'une création, mais d'une émanation de l'éther, que l'on peut considérer comme le premier et le plus élevé des dieux. Les forces particulières qui président au gouvernement du monde sont des dieux secondaires, des serviteurs et des aides qui tirent leur existence de ce dieu primordial. Ces dieux secondaires concourent à l'ordre et à la perfection successive du monde : et ainsi, sous la direction suprême du grand dieu architecte, l'univers devient *mundus* ou κόσμος, c'est-à-dire un tout parfaitement organisé.

áliqua, an ratióne ac mente divina, et Archimédem arbitrántur plus valuisse in imitándis sphæræ conversiónibus quam naturam in efficiendis, præsértim quum multis pártibus sint illa perfécta [2] quam hæc simulata sollértius.

89. Atqui ille apud Attium [3] pastor, qui navem nunquam ante vidisset, ut procul divinum [4] et novum vehiculum Argonautárum e monte conspéxit, primo admírans et perterritus hoc modo lóquitur :

. . . . Tanta moles lábitur,
Fremebúnda [5] ex alto, ingénti sónitu et spíritu ;
Præ se undas volvit, vórtices vi súscitat ;
Ruit prolápsa ; pélagus respérgit, reflat [6].
Ita dum interrúptum credas nimbum [7] volvier,
Dum quod [8] sublime ventis expúlsum rapi
Saxum aut procéllis, vel globosos turbines [9]
Exsístere ictos undis concursántibus :
Nisi quas terréstres Pontus strages cóncitet,
Aut forte Triton, fuscina evértens specus,
Subter radíces pénitus undánti in freto
Molem ex profúndo sáxeam ad cælum éruit [10].

Dúbitat primo, quæ sit ea natúra [11], quam cernit ignó-

2. *Illa perfecta.* — Ceci revient à dire que les machines de la nature, comme dit Leibnitz, sont beaucoup plus parfaites que les machines créées par les hommes. (*Monadologie*, éd. Fouillée, p. 51.)

3. *Attium* (170 av. J.-C.). — Attius fut surtout célèbre comme auteur de tragédies, par ses imitations de pièces grecques. Cicéron (*pro Planc.* 24, § 59) l'appelle *gravis et ingeniosus poeta*, et dans le *Pro Sextio* (56, 120) : *summus poeta*. Horace et Ovide lui donnent les épithètes, l'un de *altus* (Ep. II, 1, 56) et l'autre (*Amor.* I, 15, 19) de *animosi oris*. — Ces vers sont extraits de la tragédie de *Médée*.

4. *Divinum.* — Le navire Argo avait été construit avec le concours de Pallas et les chênes fatidiques de Dodone en avaient fourni le bois.

5. *Fremebunda.* — A cause du bruit des rames et des sifflements du vent dans les cordages.

6. *Reflat.* — Il rejette la mer comme s'il luttait contre le vent.

7. *Interruptum .. nimbum.* — Un nuage déchiré par la foudre.

8. *Quod.* — Pour *aliquod*.

9. *Globosos turbines.* — Les colonnes d'eau luttent contre les flots qui les battent. *Nam fit ut interdum tanquam demissa columna In mare a cœlo descendat, quam freta circum Fervescunt graviter spirantibus incita flabris* (Lucr. VI, 426).

10. *Ad cœlum eruit.* — Les lance à la face du ciel.

11. *Quæ sit ea natura.* — Quel est cet *être* extraordinaire ?

tam; idemque juvénibus visis [12] auditoque naútico cantu [13] :

Sic incitáti et álacres rostris pérfremunt [14]
Delphíni.....

Item ália multa :

..... Silváni melo [15]
Consímilem ad aures cantum et audítum [16] refert.

90. Ergo ut hic primo adspéctu inánimum quiddam sensuque vácuum se putat cérnere, post autem signis certióribus, quale sit id, de quo dubitáverat, íncipit suspicári : sic philósophi debuérunt, si forte eos primus adspéctus mundi conturbáverat [17], póstea, quum vidíssent motus ejus finítos et æquábiles, ómniaque ratis ordínibus moderáta immutábilique constántia, intellígere inésse áliquem non solum habitatórem in hac cœlésti ac divína domo, sed étiam rectórem et moderatórem, et tamquam architéctum tanti óperis tantíque múneris [18].

12. *Juvenibus visis.* — *Visis*, reconnus; le pasteur ayant reconnu des jeunes gens.

13. *Nautico cantu.*— Le chant accoutumé des matelots. Les anciens avaient coutume de chanter sur leurs embarcations, afin de ramer en mesure; on appelait ce chant *celeuma.*

14. *Rostris perfremunt.* — Les dauphins, excités par le chant, se lancent comme des traits en avant du navire et fendent les flots, font entendre le sifflement de leurs naseaux; littéralement : « sifflent avec leurs naseaux à travers la mer. »

15. *Silvani melo.* — Pour les Romains, Silvain et Pan étaient à peu près le même dieu ; on attribuait à Pan la cause de toutes les frayeurs, de tous les bruits dont l'origine était inconnue. On sait, de plus, qu'un des attributs de ce dieu était la flûte, dont il passait pour être l'inventeur. Le berger, ne connaissant pas d'autre son musical, compare donc le chant des matelots aux sons de la flûte de Pan. — Lachman pense qu'il s'agit ici du navire lui-même, qui, construit avec le bois mélodieux des chênes de Dodone, pouvait faire entendre des sons rappelant au berger le *Silvani melos.*

16. *Auditum.*— Ce qui est entendu.

17. *Conturbaverat.*— Le premier aspect du monde avait étonné, embarrassé les philosophes, comme le navire d'Argo avait fait pour le berger.

18. *Operis.— Muneris.— Operis* indique l'ouvrage, sans égard à l'intention de l'artiste; *muneris*, indique l'idée qui sera développée plus loin : que le monde est un *présent* fait à l'homme par les dieux. M. Eug. Maillet rattache cependant l'idée de *muneris* à celle de *munera*, c'est-à-dire « ces beaux ouvrages publics que les édiles ou les empereurs élevaient à leurs frais ».

XXXVI. — La Terre est placée au milieu du monde ; elle est complètement entourée par l'air. — Au-delà se trouve l'éther, dont les astres, et en particulier le Soleil, tirent leur existence. — Les astres sont utiles à la Terre ; mais ils ont besoin d'être dirigés pour ne pas l'embraser.

91. L'air et l'éther entourent la terre ; — l'éther est un feu très pur. — Digression sur un vers de Pacuvius.

92. Les astres tirent leur origine des feux de l'éther. — Influence des astres sur la Terre.

XXXVI. — Nunc autem mihi vidéntur ne suspicári quidem quanta sit admirabilitas cœléstium rerum atque terréstrium.

91. Principio enim terra, sita in média parte mundi [1], circumfusa úndique est hac animábili [2] spirábilique natúra, cui nomen est aer, Græcum illud quidem, sed percéptum jam tamen usu [3] a nostris : tritum est enim pro Latino. Hunc rursus ampléctitur imménsus æther, qui constat ex altissimis ignibus. Mutuémur hoc quoque verbum, dicaturque tam æther Latine quam dicitur aer, etsi interpretatur Pacuvius [4] :

XXXVI. 1. *In media parte mundi.* — Cette opinion était très répandue et remontait à Thalès.

2. *Animabili.* — Qui vivifie, qui anime. Nous trouvons l'explication de ce mot aux nos 45 et 117, où Cicéron, en parlant du monde, dit : *vitalem et salutarem spiritum præbet animantibus.* Nous ne croyons donc pas qu'il soit nécessaire d'écrire *animali*, comme le pense Mayor.

3. *Perceptum... usu.* — Reçu dans l'*usage* de notre langue.

4. *Pacuvius* (220-130 av. J.-C.). — Pacuvius naquit à Brindes, il était le neveu d'Ennius. Ribbeck pense que ces vers sont tirés de la tragédie de *Chrysès*, d'autres les croient du *Dulorestès*, une autre imitation de l'*Iphigénie* d'Euripide. D'ailleurs, tout ce passage est assez obscur. Il y a là une espèce de digression sur la légitimité de l'emploi du mot *æther* dans la langue latine. Cicéron reproche à Pacuvius d'avoir fait dire à Oreste, qui est grec, le mot *nostri* qui s'applique aux Latins (*quasi vero non Graius hoc dicat*), et l'avoir considéré les Grecs comme des étrangers. Mais Oreste parle latin, dit Cicéron, comme répondant au reproche précédent. Ce qui amène la réplique se prêtant à une double interprétation : « Comme si nous n'étions pas capables de comprendre le grec ! » ou bien : « C'est précisément le tort du poète, puisque dans le vers suivant il dit expressément qu'Oreste est grec : *Graiugena de isto aperit ipsa oratio.*

Hoc, quod mémoro, nostri cœlum, Gráii pérhibent ǽthera,

quasi vero non Gráius hoc dicat. At latíne lóquitur. Si quidem nos non quasi Græce loquéntem audiámus. Docet idem ălio loco :

Grajúgena de istoc áperit ipsa orátio.

Sed ad majóra redeámus.

92. Ex ǽthere [5] ígitur [6] innumerábiles flammæ síderum exsistunt, quorum est princeps sol, ómnia claríssima luce collústrans, multis pártibus [7] major atque ámplior quam terra univérsa : deínde réliqua sídera magnitudínibus imménsis [8]. Atque hi tanti ignes tamque multi non modo nihil nocent terris rebusque terréstribus, sed ita prosunt ut, si mota loco sint, conflagráre terras [9] necésse sit a tantis ardóribus, moderatióne et temperatióne subláta.

XXXVII. — Le monde ne peut être le résultat de la rencontre fortuite des atomes; ceux qui admettent cette origine n'ont jamais levé les yeux au ciel. — Argument d'Aristote.

93. Les corps ne viennent pas du concours fortuit des atomes. — Le vers d'Ennius.

5. *Ex æthere... exsistunt.*— Tirent leur origine de l'éther.

6. *Igitur.*— Même sens que le français *donc*, dans l'expression : nous disons *donc*, ou d'autres analogues, où l'on indique une induction vague.

7. *Multis partibus.* — Un grand nombre de *fois*. — Les Epicuriens soutenaient que le soleil n'était réellement pas plus grand que nous ne le voyons à l'œil nu. Posidonius était d'un avis contraire; il avait calculé, en mesurant un arc de méridien entre Rhodes et Alexandrie, que le diamètre du Soleil doit être de 300 myriades de stades et que ce diamètre est au moins 10,000 fois aussi grand que celui de la Terre.

8. *Magnitudinibus immensis.* — Cléomède, qui suit le plus souvent les opinions de Posidonius, soutient qu'un grand nombre d'étoiles fixes doivent être aussi grandes ou même plus grandes que le Soleil.

9. *Ita prosunt... conflagrare terras.* — Cicéron paraît ne faire qu'une des deux hypothèses contenues dans les mots *mota loco ;* celle du rapprochement des astres par rapport à nous ; ce qui, d'après lui, produirait l'embrasement de la terre. Pour avoir la pensée complète de la philosophie ancienne sur ce point, il faut faire aussi l'hypothèse contraire : celle où les astres s'éloigneraient de la terre ; ce qui produirait le froid, d'après cette théorie.

94. Le hasard ne peut faire un portique, — un temple, — une maison, — une ville.
95. Preuve d'Aristote.

XXXVII. — 93. Hic ego non mirer [1] esse quemquam, qui sibi persuádeat córpora quædam sólida atque individua vi et gravitáte ferri, mundumque éffici ornatissimum et pulchérrimum ex eórum córporum concursióne fortuita [2]? Hoc qui existimat fíeri potuisse, non intélligo cur non idem putet, si innumerábiles unius et viginti [3] formæ litterárum, vel aúreæ vel qualeslibet, áliquo conjiciántur, posse ex his in terram excússis ánnales Ennii [4], ut deinceps legi possint, éffici; quod néscio an ne in uno quidem versu possit tantum valere fortúna [5].

94. Isti autem quem ad modum assevérant, ex corpúsculis non colóre, non qualitáte [6] áliqua, quam ποιότητα

XXXVII. 1. *Hic ego non mirer?* — Et là, comment pourrais-je ne pas m'étonner ...

2. *Mundum effici ornatissimum et pulcherrimum ex... concursione fortuita.* — Quelques philosophes se sont proposé la question suivante : Est-il possible d'obtenir un vers de l'*Iliade* ou des *Annales* d'Ennius en jetant au hasard, un nombre suffisant de fois, toutes les lettres de l'alphabet? Au point de vue de la possibilité mathématique, la réponse affirmative nous paraît certaine, surtout s'il s'agit d'un vers déterminé; mais on ne peut rien en conclure contre l'existence ni contre l'action de la Providence dans le gouvernement du monde. Premièrement, cette solution suppose la création et n'explique pas l'origine des éléments du monde; secondement, en supposant un nombre suffisant de combinaisons pour pouvoir donner le monde dans son état actuel de perfection; cela n'expliquerait pas la persistance de l'ordre; et c'est là surtout que se révèle l'action continue d'une cause intelligente.

3. *Unius et viginti.* — Nous comptons ordinairement 23 lettres dans l'alphabet latin; mais l'*y* et le *z* n'en font point réellement partie et ne se trouvent que dans les mots grecs.

4. *Annales Ennii.* — Les *Annales* d'Ennius étaient en vers. Elles se composaient de dix-huit livres qui exposaient dans l'ordre chronologique toute l'histoire traditionnelle de Rome depuis l'arrivée d'Énée en Italie jusqu'à l'époque contemporaine de l'auteur.

5. *Fortuna.* — Le hasard, par opposition à la cause intelligente.

6. *Non colore, non qualitate.* — C'est la théorie pure d'Épicure, qui disait : « Τὰς ἀτόμους μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προσφέρεσθαι πλὴν σχήματος καὶ βάρους καὶ μεγέθους » (Diog. Laert., x, 54). Cette théorie est renouvelée de nos jours sous le nom de *mécanisme* et ramène toutes les propriétés des corps aux lois de la géométrie ou de la mécanique, c'est-à-dire à l'étendue, à la figure, à la situation et au mouvement. Il y a cependant une différence entre la théorie d'Épicure et celle de Descartes; l'un réduit les corps à des corpuscules qui sont à la fois étendus et indivisibles, mais en même

Græci vocant, non sensu prǽditis [6], sed concurréntibus témere atque casu mundum esse perféctum, vel innumerábiles pótius in omni puncto témporis álios nasci, álios interíre? Quod si mundum efficere potest concúrsus atomórum, cur pórticum, cur templum, cur domum, cur urbem non potest? quæ sunt minus operósa et multo quidem [faciliόra]. Certe ita témere de mundo effútiunt, ut mihi quidem numquam hunc admirábilem cœli ornátum, qui locus est próximus [7], suspexísse videántur.

95. Præcláre ergo Aristóteles [8] : « *Si essent*, inquit, *qui sub* [9] *terra semper habitavissent bonis et illústribus* [10] *domiciliis, quæ essent ornáta signis atque pictúris instrúctaque rebus iis ómnibus, quibus abúndant ii, qui beáti putántur* [11], *nec tamen exissent unquam supra terram, accepissent autem fama et auditióne esse quoddam numen et vim deórum, deinde áliquo témpore patefáctis terræ fáucibus ex illis ábditis sédibus evádere in hæc loca, quæ nos incólimus, atque exíre potuíssent, quum repénte terram et mária cœlumque vidíssent, núbium magnitúdinem ventórumque vím cognovíssent, adspexíssentque solem ejusque quum magnitúdinem pulchritúdinemque, tum étiam efficiéntiam* [12] *cognovíssent, quod is diem effíceret toto cœlo luce diffúsa,*

temps durs et pesants et qui se meuvent dans le vide; c'est ce qu'il appelle les atomes; l'autre soutient que la substance de tous les corps, c'est l'*espace infini;* les corps ne sont autre chose que les divisions de l'espace, et en quelque sorte ses modalités; (P. Janet, *Traité de Phil.*, p. 837).

6. *Non sensu præditis.* — *Nunc ea quæ sentire videmus cumque, necesse est, Ex insensibilibus tamen omnia confiteare Principiis constare.* (Lucrèce, II, 865).

7. *Qui locus est proximus.* — Conformément à la théorie exposée au n° 75.

8. *Aristoteles.* — Ce passage ne se trouve dans aucun des écrits d'Aristote qui nous ont été conservés; il est vraisemblablement tiré du traité Περὶ Φιλοσοφίας, qui a été perdu.

9. *Sub terra.* — Allusion à la célèbre théorie de Platon, connue sous le nom de *la caverne.* Aristote nous présente les hommes qui vivent sous la terre comme privés de toute communication avec ceux qui sont sur la terre, mais ils sont libres et jouissent de tous les avantages de la vie sociale: ils ne sont privés que du spectacle du monde extérieur. Les habitants de la caverne platonicienne sont des prisonniers et ne voient que des ombres.

10. *Illustribus.* — Bien éclairés.

11. *Qui beati putantur.* — Qui sont comptés au nombre des heureux.

12. *Efficientiam.* — La capacité de produire un effet; l'*efficace*, comme on disait au XVIIe siècle.

quum autem terra nox opacásset, tum cælum totum cérnerent astris distinctum et ornátum, lunæque lúminum varietátem tum crescéntis tum senescéntis, eorúmque ómnium ortus et occásus atque in omni æternitáte ratos immutabilesque cursus; hæc quum vidérent [13], *profécto et esse deos et hæc tanta ópera deórum esse arbitraréntur.* »

XXXVIII. — Il est impossible d'attribuer au hasard les mouvements réglés du ciel et des astres, ni l'harmonie constante qui règne en toutes choses. Nous en sommes moins frappés, parce que nous les voyons tous les jours ; mais combien notre impression serait différente, si, après avoir été longtemps plongés dans les ténèbres, nous revenions subitement à la lumière.

96. Commentaire de l'argument d'Aristote.
97. L'aspect du monde nous force à confesser l'existence d'une raison souveraine.

XXXVIII. — 96. Atque hæc quidem ille. Nos autem ténebras cogitémus tantas, quantæ quondam eruptióne[1] Ætnæórum ígnium finítimas regiónes obscuravísse dicúntur, ut per bíduum nemo hóminem homo agnósceret, quum autem tértio die sol illuxísset, tum ut revixísse sibi videréntur. Quod si hoc[2] idem ex ætérnis ténebris contíngeret, ut súbito lucem adspicerémus, quænam spécies cæli[3] viderétur? Sed assiduitáte quotidiána et consuetúdine oculórum assuéscunt ánimi[4], neque admirán-

13. *Hæc quum viderent.* — Construisez cette longue phrase : *Si essent qui habitavissent... domiciliisque... iis omnibus quibus... ii qui... nec tamen exiissent... accepissent autem... deinde potuissent evadere... atque exire... cum vidissent solem, ejusque cum magnitudinem tum efficientiam cognovissent... cum autem terram nox opacasset, tum cælum cernerent... quæ cum viderent... arbitrarentur.*

XXXVIII. 1. *Eruptione.* — Cicéron était encore sous l'impression produite par l'éruption mémorable de l'Etna, qui avait eu lieu peu de temps avant la composition de cet ouvrage.

2. *Hoc.* — i. e. *ut subito lucem adspiceremus.*

3. *Quænam species cæli.* — Avec quel éclat la beauté du ciel apparaîtrait à nos yeux.

4. *Assuescunt animi.* — Sénèque (*Quæst. Nat.*, VII, 1) et Lucrèce (II, 1030-1039) expriment la même pensée.

Les Pères de l'Église, et en par-

tur neque requírunt ratiónes eárum rerum, quas semper vident; proinde quasi nóvitas nos magis quam magnitúdo rerum débeat ad exquiréndas causas excitáre.

97. Quis enim hunc hóminem [5] díxerit, qui quum tam certos cœli motus, tam ratos astrórum órdines, tamque inter se ómnia connéxa et apta víderit, neget in his ullam inésse ratiónem, eoque casu fieri dicat, quæ quanto consílio geràntur, nullo consílio ássequi póssumus? An quum machinatióne quadam [6] movéri áliquid vidémus, ut sphæram, ut horas, ut ália permúlta, non dubitámus, quin illa ópera sint ratiónis; quum autem ímpetum cœli [7] admirábili cum celeritáte movéri vertique videámus, constantíssime conficiéntem vicissitúdines anniversárias cum summa salúte et conservatióne rerum ómnium [8], dubitámus, quin ea non solum ratióne fiant, sed étiam excellénti divínaque ratióne?

98. Licet enim jam, remóta subtilitáte disputándi, óculis quodámmodo [9] contemplári pulchritúdinem rerum eárum, quas divína providéntia dícimus constitútas.

XXXIX. — *Toisième preuve* de la Providence. — Beautés de la terre; — splendeurs de la mer; — qualités de l'air qui nous entoure.

98. La Terre.
99. L'homme et les animaux.

ticulier saint Grégoire et saint Augustin, ont plus d'une fois, eux aussi, indiqué cette tendance: « *Quotidiana Dei miracula et assiduitate voluerunt*, » dit Saint Gregoire, (*hom.* 26, *in Evang.*); et saint Augustin, (*Tract. in Joan.*, 24), presque dans les mêmes termes: *miracula ejus assiduitate viluerunt.*

5. *Hunc hominem.* — C'est-à-dire: *hunc qui... possumus* (*esse*) *hominem*.. Etre un homme, avoir ce qui fait l'homme: le sentiment et l'intelligence.

6. *Machinatione quadam... ut horas* — Le mécanisme d'une sphère, comme celle de Posidonius, par exemple, ou le mécanisme d'une horloge (*horas*).

7. *Impetum cœli.* — L'ensemble des mouvements célestes: la révolution rapide des astres — Cf. Lucrèce (v. 200): *quantum cœli tegit impetus ingens.*

8. *Cum summa salute... rerum omnium*. — Ayant pour résultat l'heureuse conservation (*salute*) de tous les êtres.

9. *Quodammodo.* — Cicéron dit plus loin, n° 99: « *Si, ut animis, sic oculis videre possemus;* » et n° 161: « *licet animis, tanquam oculis, lustrare terram.* »

100. La mer.
101. L'air et l'éther.

XXXIX. — Ac princípio [1] terra univérsa cernátur, locata in média sede [2] mundi, sólida et globósa [3] et úndique ipsa in sese nutibus suis [4] conglobáta, vestita flóribus, herbis, arbóribus, frúgibus, quorum ómnium incredíbilis multitúdo insatiábili [5] varietáte distinguitur. Adde huc fóntium gélidas perennitátes [6], liquóres perlucidos amnium, ripárum vestitus viridissimos, speluncárum concávas altitúdines, saxórum asperitátes, impendéntium móntium altitúdines immensitatésque campórum; adde étiam

XXXIX. 1. *Ac principio.* — Et tout d'abord.

2. *In media sede.* — Au milieu. — On lit dans Fénelon : « Qui est-ce qui a suspendu ce globe de la terre *qui est immobile*? Qui est-ce qui en a posé les fondements ? » A l'époque où Fénelon écrivait son traité de l'*Existence de Dieu*, le système de Copernic était non seulement connu, mais tout à fait démontré. On ne peut s'expliquer l'opinion de Fénelon qu'en supposant une imitation directe de ce passage de Cicéron, ou mieux encore de ce passage de Job, traduit presque littéralement : *Ubi eras quando ponebam fundamenta terræ?* (Job., XXXVIII).

3. *Solida et globosa.* — La forme sphérique de la terre était connue au temps de Cicéron; elle était, d'ailleurs, tout à fait demandée par les théories stoïciennes, indépendamment des calculs astronomiques.

4. *Nutibus suis.* — C'est l'expression de la loi de la gravitation universelle. Toutes les parties de la terre sont reliées entre elles par ce qu'il est convenu d'appeler la force de cohésion, qui est elle-même un cas particulier de la gravitation; elles forment ainsi la masse terrestre (*solida*). En vertu de la force centripète, ces parties ont toutes la même direction verticale (*nutus*, νεῦσις, mouvement de tête vertical) vers le centre de la terre, et la résultante des deux forces centripète et centrifuge les maintient dans la même position relative (*conglobata*). Il ne manque donc à la loi donnée par Cicéron que l'expression mathématique.

5. *Insatiabili.* — Dont on ne peut se rassasier; une variété toujours nouvelle.

6. *Gelidas perennitates.* — Tout ce passage est d'une très grande et très haute poésie. Il est remarquable que Cicéron, dans cette admirable description des beautés de la terre, emploie de préférence les mots abstraits : *gelidas perennitates, riparum vestitus, speluncarum altitudines, saxorum asperitates.* C'est que la poésie n'est que la tendance de l'esprit vers l'invisible qui se traduit dans le langage par la généralisation. C'est dans ce sens que Jouffroy disait : « L'invisible peut certainement par lui-même nous émouvoir artistiquement, et même, dans l'invisible où le fond réside, est la seule véritable source des émotions artistiques. Si les formes naturelles, si les formes artificielles de la nature, si l'art nous causent quelques-unes de ces émotions, c'est uniquement grâce à l'invisible, grâce au fond, grâce à la vertu qu'il a de nous affecter d'une manière déterminée (JOUFFROY, *Cours d'esth.*, 23e leçon, 243.)

recónditas auri argéntique venas infinitamque vim mármoris.

99. Quæ vero et quam vária género bestiárum vel ferárum! qui volúcrum lapsus[7] atque cantus! qui pécudum partus! quæ vita silvéstrium! Quid jam de hóminum génere dicam? qui quasi cultóres terræ constitúti non patiúntur eam nec immanitáte belluárum efferári nec stírpium asperitáte vastári, quorumque opéribus agri, insulæ littoraque collúcent, distíncta tectis et úrbibus[8]. Quæ si, ut ánimis, sic óculis vidére possémus, nemo cunctam intuens terram de divína ratióne dubitáret.

100. At vero quanta maris est pulchritúdo[9]! quæ spécies univérsi! quæ multitúdo et varietas insulárum! quæ amœnitátes orárum ac littorum[10]! quot génera quamque dispária partim submersárum[11], partim fluitántium et innántium belluárum, partim ad saxa natívis testis inhæ-

7. *Lapsus.* — Mot très usité en poésie. Il désigne, en général, le mouvement d'un objet qui glisse ; appliqué au vol des oiseaux, il indique donc un vol aisé. Sénèque dit aussi d'une façon très gracieuse, à l'occasion de la mort d'un jeune enfant : *Castos leni quodam et facili lapsu ad deos pervolare.* (Consol. ad Marc., tr. 6.)

8. *Quid jam de hominum genere. ... urbibus.* — Personne ne décrivit jamais mieux le rôle de l'homme au milieu de la création matérielle. L'homme est établi providentiellement, *constituti*, sur la terre pour que ses soins intelligents, *cultores terræ*, règlent et modèrent les énergies physiques ; il doit la défendre contre l'état sauvage, *immanitate belluarum efferari*, diriger d'une manière agréable et utile la croissance des plantes, *stirpium asperitate vastari*, et, à la place de ces productions sans ordre et sans beauté, établir des maisons et des villes, *distincta tectis et urbibus.* Pour trouver le complément de cette conception admirable, il faut aller jusqu'à saint Paul nous révélant le plan divin : *omnia instaurare in Christo*, parce que depuis le péché *omnis creatura ingemiscit.*

9. *Quanta maris... pulchritudo.* — Toutes les grandes âmes ont été émues à l'aspect de la mer. On se rappelle ce beau passage de saint Augustin : *Quis amaricantes in societatem unam? Idem namque illis finis est temporalis et terrenæ felicitatis, propter quam faciunt omnia, quamvis innumerabili varietate curarum fluctuent, etc.* (Conf. Aug., XIII, 17).

10. *Orarum ac littorum.* — Ces deux mots, employés souvent comme synonymes, représentent cependant une idée très distincte : *Littus*, c'est une ligne idéale qui sépare la terre de la mer : ἠιών et ῥηγμίν, la côte; *ora*, c'est un espace et une zone qui s'étend le long de la mer ; le rivage : ἀκτή et αἰγιαλός.

11. *Submersarum*, — les poissons qui sont au fond de la mer; — *fluitantium*, ceux qui nagent à la surface, qui flottent ; — *innantium*, qui nagent dans la profondeur des eaux ; — *nativis testis inhærentium*, les mollusques.

réntium! Ipsum autem mare sic terram áppetens [12] littoribus allúdit [13], ut una ex duábus natúris confláta videátur.

101. Exinde mari finítimus aer [14] die et nocte [15] distinguitur, isque tum fusus et extenuátus [16] sublime fertur, tum autem concrétus in nubes cógitur humóremque cólligens terram auget ímbribus, tum éffluens huc et illuc ventos éfficit. Idem ánnuas frigorum et calórum facit varietátes [17], idemque et volátus álitum sústinet et spiritu ductus alit et susténtat animántes.

XL. — Spectacle donné par le mouvement du Soleil qui détermine le retour du jour et de la nuit ; réjouit la Terre par présence ou l'attriste par son absence. — Description de la révolution et des éclipses de la Lune ; son influence sur la Terre. — Mouvement des étoiles en général.

102. Le jour et la nuit ; — l'année — Influence du Soleil sur la Terre.

103. Mouvements de la Lune ; — lumière qu'elle répand sur la Terre : — éclipses. — Revolutions des étoiles.

12. *Terram appetens.* — Allusion à la sympathie universelle des éléments qui cherchent sans cesse à s'unir.

13. *Alludit.* — On trouve dans les éditions et les manuscrits les leçons les plus diverses : *eludit, elídit, allidit, alluit, cludit, claudit.....* Nous avons adopté *alludit*, avec M. Eug. Maillet, qui justifie ainsi ses préférences : « La supériorité et en même temps la valeur poétique de la leçon *alludit* est absolument incontestable. L'idée exprimée est une variante de celle que nous venons de rencontrer plus haut. La vague se *joue* de telle sorte sur le rivage, elle y vient mourir si mollement que les limites de la terre et de l'eau semblent disparaître en elle ; les deux éléments s'y fondent dans une seule nature. »

14. *Mari finitimus aer.* — D'après l'ordre des éléments indiqué plus haut.

15. *Die ac nocte.* — C'est la demi-teinte que reçoit l'atmosphère au coucher du soleil ; une partie de l'atmosphère est tout entière dans les ténèbres, tandis que l'autre est encore éclairée par les rayons du soleil. — Cf. Ovid. (*Met.*, xv.)

16. *Extenuatus.* — Raréfié. L'air devient alors l'éther et monte, *sublime fertur* ; — *concretus*, épaissi ; il se transforme en pluie et tombe sur la terre. Les Stoïciens prêtaient à l'air de véritables métamorphoses. Cicéron les rappelle dans ce passage du *de Divinatione* (II, 44) : *Placet Stoicis eos anhelitus terræ qui frigidi sunt, cum fluere cœperint, ventos esse ; cum autem in nubem induerint ventus et fluens aer.*

17. *Idem..., frigorum et calorum facit varietates.* — Il faut remarquer cette curieuse manière d'expliquer les différences de la température.

XL. — Restat[1] últimus et a domicíliis nostris altíssimus[2] ómnia cingens et coércens[3] cœli compléxus, qui idem æther vocátur, extréma ora et determinátio mundi; in quo cum admirabilitáte[4] máxima igneæ formæ[5] cursus ordinátos defíniunt.

102. E quibus[6] sol, cujus magnitúdine multis pártibus terra superátur, circum eam ipsam vólvitur[7], isque óriens et óccidens diem noctemque cónficit, et modo accédens tum autem recédens binas in síngulis annis reversiónes ab extrémo contrárias facit, quárum intervállo tum quasi tristítia quadam cóntrahit terram, tum vicíssim lætíficat, ut cum cœlo[8] hilaráta videátur.

103. Luna autem, quæ est, ut osténdunt mathemátici, major quam dimídia pars[9] terræ, iisdem spátiis[10] vagátur, quibus sol; sed tum congrédiens cum sole tum degrédiens et eam lucem, quam a sole accépit, mittit in terras et várias ipsa lucis mutatiónes habet; atque étiam tum subjécta[11] atque oppósita soli rádios ejus et lumen obscúrat, tum ipsa íncidens in umbram terræ, quum est e regióne solis[12], interpósitu interjéctuque terræ[13] re-

XL. 1. *Restat.* — Début tout à fait solennel; Cicéron aborde ce qu'il y a de plus élevé dans la philosophie stoïcienne.

2. *A domiciliis nostris altissimus.* — C'est-à-dire le plus *éloigné* de nous.

3. *Cingens et coercens.* — On voit par là que l'éther avait une double fonction : une fonction purement physique et pour ainsi dire accidentelle; il entoure le monde : *cingens;* une autre plus importante, il retient dans l'unité les diverses parties du monde : *coercens.*

4. *Cum admirabilitate.* — Admirablement; nous avons vu de même plus haut : *cum summa salute et conservatione.*

5. *Igneæ formæ.* — Les astres.

6. *E quibus.* — i. e. *ex igneis formis.*

7. *Circum eam ipsam volvitur.* — D'après l'astronomie ancienne.

8. *Cum cœlo.* — *En même temps* que le ciel. — La terre se couvre de la verdure et des fleurs du printemps, *en même temps* que le ciel devient plus pur et plus beau.

9. *Major quam dimidia pars.* — Tous les philosophes anciens ne partageaient pas cette opinion; quelques-uns, et parmi eux Posidonius, soutenaient que la Lune était plus grosse, ou tout au moins n'était pas plus petite que la Terre. Pline est de cet avis; la raison qu'il en donne est que, si la Lune était plus petite que la Terre, les éclipses totales et universelles de Soleil seraient impossibles.

10. *Iisdem spatiis.* — La zone zodiacale.

11. *Subjecta.* — Quand la Lune est en conjonction.

12. *Quum est regione Solis.* — Quand elle est en opposition.

13. *Interpositu interjectuque terræ.* — *Interjectu* indique l'effet du mouvement en vertu duquel la Terre

pénte déficit. Iisdemque spátiis [14] eæ stellæ, quas vagas dícimus, circum terram ferántur eódemque modo oriúntur et óccidunt, quarum motus tum incitántur, tum retardántur, sæpe étiam insistunt.

104. Quo spectáculo nihil potest admirabilius esse, nihil púlchrius. Séquitur stellárum inerrántium máxima multitúdo [15], quarum ita descripta distinctio [16] est, ut ex notáta figurárum similitúdine [17] nómina invénerint.

XLI. — Description des constellations d'après le poème d'Aratus; — leur étude.

XLI. — Atque hoc loco me [1] intuens: Utar, inquit, carmínibus Aráteis [2], quæ a te ádmodum adolescéntulo [3] con-

vient se placer entre le Soleil et la Lune. *Interpositu* désigne l'état résultant de ce mouvement; *interjectu* pourrait ne désigner qu'un mouvement instantané.

14. *Iisdemque spatiis*. — Les planètes, en réalité, ne suivent pas la même trajectoire. Cicéron assimile le mouvement des autres planètes à celui de la lune, ce qui n'est pas exact.

15. *Maxima multitudo*. — Les anciens avaient déjà cherché à compter les étoiles; chose que Pline trouve ardue, même pour un dieu: *Ausus* (Hipparchus) *rem deo improbam*.

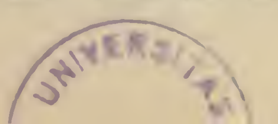
16. *Descripta distinctio*. — Leur groupement est si parfaitement déterminé qu'on y reconnaît toujours la même forme.

17. *Ex notata figurarum similitudine*. — On sait que le nom de plusieurs constellations est tiré de la ressemblance qu'on a cru leur trouver avec certains êtres animés ou inanimés.

XLI. 1. *Me*. — Cicéron; il avait traduit du grec le poème d'Aratus.

2. *Carminibus Arateis*. — Le poème d'Aratus. — Aratus naquit à Soles, en Cilicie, en 275 av. J. C. Il écrivit un poème didactique en deux livres: les Φαινόμενα, qui contiennent la description des constellations, et les Διοσημεῖα ou les signes du temps. Ce poème fut écrit sur la prière du roi de Macédoine, Antigone Gonatas, chez qui Aratus passa la plus grande partie de sa vie. Cicéron traduisit les deux parties de l'ouvrage d'Aratus, sans avoir d'ailleurs de la science du poète une bien haute idée. Cf. *de Republica* (I, 22). Aratus est certainement, malgré sa médiocrité, un des poètes les plus gâtés par la fortune; cité par saint Paul (*Act. Ap.*, XVII, 28), il fut traduit en vers par Cicéron et par Germanicus, le fils adoptif de Tibère. Il ne nous reste que des fragments, d'ailleurs assez considérables, de la traduction faite par Cicéron; de celle de Germanicus, nous avons toute la première partie et quelques vers de la seconde.

3. *Admodum adolescentulo*. — Cicéron était alors âgé de 17 ans.


UNIVERSITAS

vérsa ita me delèctant, ut multa ex iis memória téneam. Ergo, ut óculis assídue vidémus, sine ulla mutatióne aut varietáte,

Cétera [4] labúntur céleri cœléstia motu,
Cum cœloque simul noctesque diesque ferúntur.

105. Quorum contemplatióne nullius expléri potest ánimus [5], natúræ constántiam vidére cupiéntis.

Extrémus ádeo dúplici de cárdine [6] vertex
Dícitur esse polus [7].

Hunc circum ἄρκτοι duæ ferúntur, numquam occidéntes.

Ex his áltera apud Gráios Cynosúra [8] vocátur,
Altera dícitur esse Hélice,

cujus quidem claríssimas stellas totis nóctibus [9] cérnimus,

Quas nostri septem sóliti vocitáre Triónes [10].

106. Páribusque stellis simíliter distínctis [11] eúndem cœli vérticem lustrat parva Cynosúra :

Hac fidunt duce noctúrna Phœníces in alto.

4. *Cetera.* — Les autres corps célestes, par opposition à l'axe qui reste immobile.

5. *Quorum contemplatione nullius potest expleri animus.* — C'est en présence de ce spectacle qui a toujours ravi les grandes âmes que s'accuse la divergence de deux écoles philosophiques célèbres en Allemagne : celle de Kant et celle d'Hégel. L'un unit dans un même sentiment d'admiration « le ciel « étoilé au-dessus de nos têtes et la « loi morale au dedans de nos « cœurs; » l'autre se raille « de « notre étonnement stupide » en présence de cette « éruption cutanée « qui couvre la face du ciel » et qu'il compare à « la multitude des « mouches. »

6. *Duplici de cardine.* — Les deux gonds sur lesquels s'appuie l'axe du monde. Vitruve (IX, 1, 2) explique de la même façon le mouvement du ciel.

7. *Polus.* — Le pôle; une des extrémités de l'axe.

8. *Cynosura.* — La Queue du Chien. — *Helice*, l'Hélice ou la Spirale. Les noms de Grande Ourse et de Petite Ourse ont été importés de Phénicie par Thalès.

9. *Totis noctibus.* — Pendant *toute la durée* de la nuit.

10 *Septem Triones.*—D'où le mot septentrion. Varron explique ainsi qu'il suit le nom de *Triones* : « *Triones boves appellantur a bubulcis etiam nunc maxime cum arant terram... a terra* TERRIONES, *unde* TRIONES. » Max Müller rattache *triones* au sanscrit *tara*, qui signifie étoile.

11. *Similiter distinctis.* — Groupées de la même manière.

Sed prior illa magis stellis distincta refúlget,
Et late prima confestim a nocte videtur;
Hæc vero parva est, sed nautis usus in hac est [1];
Nam cursu interiore brevi convértitur orbe.

XLII — XLIII — XLIV. — Étude des constellations en particulier.

107. Le Dragon ; — la tête et les yeux.
108. Le corps du Dragon ; — l'Agenouillé.
109. Le Serpentaire.
110. Le Bouvier ; la Vierge ; les Gémeaux ; le Cancer ; le Lion ; le Cocher ; la Chèvre ; les Chevreaux ; le Taureau.
111. Les Hyades ; Céphée ; Cassiopée ; Pégase ; le Bélier ; les Poissons.
112. Andromède ; Persée ; les Pléiades ; la Lyre ; le Cygne ; le Verseau ; le Capricorne.
113. Le Scorpion ; le Sagittaire ; l'Aigle ; le Dauphin ; Orion.
114. Le Chien : le Lièvre ; Argo ; le Centaure ; la Balance ; l'Autel ; l'Hydre ; la Coupe ; le Corbeau ; le Petit-Chien.

XLII. — Ex quo sit eárum stellárum admirabilior adspéctus,

Has inter [1], veluti rápido cum gúrgite [2] flumen,
Torvu' Draco serpit, subter súperaque [3] revólvens
Sese conficiensque sinus e córpore flexos.

107. Ejus quum totius sit præclára spécies, [tum] in primis adspiciénda est figúra cápitis atque ardor oculórum.

Huic non una modo caput ornans stella relúcet,
Verum témpora sunt dúplici fulgore notáta,
E trúcibusque oculis duo férvida lumina flagrant,
Atque uno mentum radiánti sidere lucet;
Obstipum caput ac tereti cervice refléxum
Obtutum in cauda majóris fígere dicas.

12. *Nautis usus in hac est.* — La Petite Ourse, étant plus voisine du pôle, décrit un plus petit cercle et reste, par conséquent, plus longtemps sur l'horizon, elle peut donc, mieux que toute autre constellation, servir de guide aux matelots.

XLII. 1. *Has inter.* — Virgile dit dans les *Géorgiques* (I, 244) :

Maximus hic flexu sinuoso elabitur Anguis
Circum perque duas, in morem fluminis, Arctos.

2. *Cum gurgite.* — Traduisez comme s'il y avait simplement *gurgite.*

3. *Supera.* — Archaïsme, pour *supra.*

108. Et réliquum quidem corpus Dracónis totis nóctibus cérnimus :

> Hoc caput hic paullum sese súbitoque [4] recóndit,
> Ortus ubi atque óbitus partem admiscéntur in unam.

Id autem caput

> Attingens deféssa velut mœréntis imágo
> Vértitur,

quam quidem Græci

> Engónasin [5] vócitant, génibus quia nixa ferátur.
> Hic illa exímio pósita est fulgóre Coróna.

109. — Atque hæc quidem a tergo; propter caput autem Anguítenens :

> Quem claro pérhibent Ophiúchum [6] nómine Gráii.
> Hic pressu dúplici palmárum cóntinet anguem,
> Atque ejus [7] ipse manet religátus córpore torto ;
> Namque virum médium serpens sub péctora cingit.
> Ille tamen nitens gráviter vestígia ponit,
> Atque óculos úrguet pédibus pectusque Nepái [8].

Septem triónes autem séquitur

> Arctóphylax [9], vulgo qui dícitur esse Boótes [10],
> Quod quasi temóni adjúnctam præ se quatit Arctum.

110. Dein quæ sequúntur; huic enim Boóti

> ..... Subter præcórdia fixa vidétur
> Stella micans rádiis, Arctúrus nómine claro ;

4 *Subitoque.* — La tête du Dragon ne reste qu'un instant sous l'horizon, de sorte que l'heure de son coucher est presque celle de son lever.

5. *Engonasin* (ἐν γόνασιν). — *Ingeniculum* en latin, ou l'Agenouillé. On l'appelle encore *Genunixus*.

6. *Ophiuchum.* — C'est le Serpentaire qu'on appelle aussi Anguitenens; l'un de ces deux mots est grec et l'autre latin : c'est la seule différence.

7. *Ejus.* — Monosyllabe; Lucrèce (I, 149) fait de même pour *cujus*.

8. *Nepai.* — Festus donne l'explication suivante : *Nepa* (génitif *Nepæ*, ou archaïque *Nepai*) *Afrorum lingua sidus, quod Cancer appellatur, vel, ut quidam volunt, Scorpios.*

9. *Arctophylax.* — Le gardien de l'Ourse ou Arcturus.

10. *Bootes.* — Le Bouvier.

cujus [pédibus] subjécta fertur

Spicum [11] illustre tenens splendénti córpore Virgo.

Atque ita demetáta signa sunt [12], ut in tantis descriptiónibus divina sollértia appáreat.

XLIII. — Et natos Géminos [1] invíses sub caput Arcti
Subjectus médiæ est Cancer [2] pedibusque tenetur
Magnu'Leo [3], trémulam quátiens córpore flammam.

Aúriga [4]

Sub læva Geminórum obdúctus parte ferétur.
Advérsum caput huic Hélicæ truculénta tuétur [5].
At Capra [6] lævum húmerum clara óbtinet...

Tum quæ sequúntur :

Verum hæc est magno atque illústri prædita signo ;
Contra Hædi [7] exíguum jaciunt mortálibus ignem.

Cujus sub pédibus [8]

Corniger est válido connixus córpore Taurus [9].

11. *Spicum*. — L'Epi de la Vierge ; on trouve plus ordinairement *Spica*. — L'Epi de la Vierge est une des plus belles constellations : d'où *splendenti corpore*.

12. *Ita demetata signa sunt*. — Pour comprendre la valeur de la preuve donnée par Cicéron, il faut se rappeler que, pour les Anciens, les étoiles fixes étaient clouées à la surface de la sphère céleste, comme nous les voyons représentées sur un globe céleste. Combien l'astronomie moderne nous donne une plus haute idée de la *sollertia divina* !

XLIII. 1. *Geminos*. — Les Gémeaux.

2. *Cancer*. — Le Cancer.

3. *Leo*. — Le Lion. On l'identifie avec le lion de Némée, qui, dit-on, était né dans les espaces célestes et avait été envoyé sur la terre par Junon.

4. *Auriga*. — Le Cocher. On croit que c'est Érichthonius dont Virgile dit dans les *Géorgiques* (III, 113) :
Primus Erichthonius currus et quat-
[tuor ausus
Jungere equos.

5. *Truculenta tuetur*. — Expression analogue à *torva tuentem*. (*Æneid*. VI, 467.)

6. *Capra*. — La Chèvre ; on y voyait la chèvre Amalthée, nourrice de Jupiter sur le mont Ida ; elle fait partie de la constellation du Cocher.

7. *Hædi*. — Les Chevreaux. — C'est, d'après les poètes, la constellation qui préside à la pluie : *Pluvialibus hædis* (*Æneid*., IX, 668.)

8. *Cujus sub pedibus*. — i. e. *Aurigæ*.

9. *Taurus*. — Le Taureau, qui se trouve au-dessous du Cocher : *sub pedibus*.

111. Ejus caput stellis conspérsum est frequéntibus [10] :

> Has Græci stellas Hyadas [11] vocitáre suérunt,

a pluéndo, ὕειν enim est plúere ; nostri impérite Súculas, quasi a subus essent, non ab ímbribus nominátæ. Minórem autem Septentriónem Cépheus [12] passis palmis a tergo subséquitur :

> Namque ipsum ad tergum Cynosúræ vértitur Arcti [13].

Hunc antecédit

> Obscúra spécie stellárum Cassiópea.
> Hanc autem illústri versátur córpore propter
> Andrómeda, aufúgiens adspéctum mœsta paréntis,
> Huic Equus [14] ille, jubam quátiens fulgóre micánti,
> Summum contingit caput alvo [15], stellaque jungens [16]
> Una tenet dúplices commúni lúmine formas [17],
> Ætérnum ex astris cúpiens connéctere nodum.
> Exin contórtis Aries [18] cum córnibus hæret ;

quem propter

> Pisces [19], quorum alter paullum prælábitur ante,
> Et magis horríferis Aquilónis tángitur auris.

10. *Frequentibus.* — Nombreuses.

11. *Hyadas, a pluendo.* — Les Hyades sont sur l'horizon au mois de mai, où les pluies sont fréquentes. Cicéron explique la cause du nom de *suculas* que les Latins leur donnèrent *imperite* : ὗς signifie truie ; et ὕειν, pleuvoir.

12. *Cepheus.*— Céphée ; une étoile de Cassiopée.

13. *Cynosuræ. . Arcti.*— De l'Ourse Cynosure ou la Petite Ourse, pour la distinguer de l'Hélice, qui est la Grande Ourse; les deux Ourses formaient ensemble un seul groupe. l'Arctos.

14. *Equus.* — Pégase.

15. *Summum contingit caput alvo.* — Cette constellation n'a pas la figure complète d'un cheval; la ressemblance s'arrête au ventre qui touche la tête d'Andromède.

16. *Stella...jungens.*— Cette étoile se trouve entre le ventre de Pégase et la tête d'Andromède : elle paraît unir les deux constellations.

17. *Duplices... formas.* — C'est-à-dire *les deux étoiles.* Virgile a dit de même (*Æneid.*, I, 93) : *Duplices tendens ad sidera palmas.* et Cicéron (*de Prov. Consul.*, VI, 13) : *Has duplices pestes sociorum.*

18. *Aries.* — Le Bélier ; la mythologie suppose que ce bélier est celui qui porta Phryxus et Hellé.

19. *Pisces.* — Les Poissons. — Vénus, pour témoigner sa reconnaissance à deux poissons qui l'avaient sauvée de Typhon, les avait placés au nombre des astres. On dit encore que cette constellation est ainsi nommée parce que le Soleil y entre à l'époque de la pêche.

XLIV. — 112. Ad pedes Andrómedæ Pérseus [1] describitur,

Quem summa ab regióne Aquilonis flámina pulsant.
Cujus propter lævum genus [2] omni ex parte locátus
Parvus Vergilias [3] ténui cum luce vidébis.
Inde Fides [4] pósita et léviter convéxa vidétur.
Inde est ales Avis [5] lato sub tégmine cœli.

Cápiti autem Equi próxima est Aquárii dextra, totusque deinceps Aquárius [6].

Tum gélidum valido de péctore frigus anhélans
Corpore semífero [7] magno Capricórnus [8] in orbe [9];
Quem quum perpétuo vestívit lumine Titan [10],
Brumáli flectens contorquet témpore currum [11].

113. Hinc autem adspicitur,

Ut sese osténdens emérgit Scórpios alte,
Posteriore trahens flexum vi córporis Arcum [12],
Quem propter nitens primis convólvitur Ales.
At propter se Aquila [13] ardénti cum córpore portat.

Deinde Delphinus [14] :

XLIV. 1. *Perseus.* — Persée.

2. *Genus.* — Archaïsme, pour *genu.*

3. *Vergilias* — Les Pléiades. — D'après Moller, le nom de *Vergiliæ* leur viendrait de *virga*, petite verge, petite pousse, parce que les Pléiades paraissent en même temps que les bourgeons, au mois de mai. Quant au nom de Pléiades, les uns le font venir de πλεῖν, naviguer, parce que le mois de mai était propre à la navigation; d'autres le font venir de πελειάδες, colombes, et les Pléiades seraient alors les filles d'Atlas, fuyant, sous la forme de colombes, l'amour d'Orion.

4. *Fides.* — La Lyre

5. *Avis.* — Le Cygne. *Ales* n'est qu'une épithète.

6. *Aquarius.* — Le Verseau. — Les mythologues y voient Ganymède ou Deucalion.

7. *Semifero.* — Moitié homme, moitié bête.

8. *Capricornus.* — Le Capricorne.

9. *Magno in orbe.* — C'est-à-dire le Zodiaque.

10. *Titan.* — Le Soleil. — Lorsqu'on lui donne ce nom, on l'identifie soit avec le géant Hyperion, soit avec son fils.

11. *Contorquet .. currum.* — Arrivé à ce point du ciel, le Soleil détourne son char et revient vers l'autre hémisphère.

12. *Posteriore... flexum... Arcum.* — Formant avec sa longue queue un arc bandé. — C'est l'arc bandé du *Sagittaire*, qu'on appelle encore *Sagittarius*, *Arcitenens*, *Sagittipotens*. La flèche se dirige en effet vers la constellation du Scorpion.

13. *Aquila.* — L'Aigle, au sud de la Lyre et de la Croix du Cygne.

14. *Delphinus.* — Le Dauphin, situé à l'ouest du Petit-Cheval, près de la Voie lactée. — Les mythologues voient en lui : les uns, le Dauphin qui

Exinde Orion [15] obliquo córpore nitens.

114. Quem súbsequens

Férvidus ille Canis [16] stellárum luce refúlget.

Post Lepus [17] subséquitur,

Curriculum numquam defésso córpore sedans.
At Canis ad caudam serpens [18] prolábitur Argo...
Hanc [19] Aries [20] tegit et squamóso córpore Pisces [21],
Flúminis illústri tangéntes péctore ripas [22].

sauva du naufrage le poète Orion ; d'autres, celui que Neptune envoya pour découvrir la retraite d'Amphitrite ; d'autres encore, Acétès, le pirate toscan qui prit la défense de Bacchus.

15. *Orion.* — Orion, la plus belle constellation du ciel. — *Obliquo corpore*, à cause des trois étoiles qui forment son baudrier. Pindare chante en lui le géant du ciel ; Manilius l'appelle le dominateur du ciel; les anciens Hébreux y voyaient Nemrod ; Job, Ezéchiel et Amos l'appellent Késil ou inconstant, à cause du mauvais temps d'automne et des périls de la navigation à l'équinoxe; enfin, en 1807, l'Université de Leipsik proposa de lui donner le nom de Napoléon.

16. *Canis.* — Le Chien. — Il y a deux constellations de ce nom : le Grand Chien ou Sirius, l'étoile la plus brillante du ciel : elle réglait le calendrier égyptien, 3285 ans avant notre ère. Elle se levait autrefois le 21 juin et *avertissait* que les grandes chaleurs allaient commencer ; d'où son nom de Chien qui a donné à son tour le nom de Canicule : (*Stella*) *Canicula.* Le Petit-Chien, au sud des Gémeaux, dont l'étoile principale est Procyon, (προ-κύων), parce qu'elle paraît avant Sirius.

17. *Lepus.* — Le Lièvre. — Constellation australe ; les Arabes l'appellent le Trône du Géant. Il y a dans cette constellation une étoile particulièrement curieuse : la variable rouge R, découverte par Hinel en 1845 et qu'il décrit ainsi : étoile d'un rouge intense ressemblant à une goutte de sang sur le fond noir du ciel.

18. *Serpens.* — *Glissant* comme un navire qui *effleure* la mer. — *Argo* ou le Navire. — C'est la constellation la plus vaste du ciel : elle s'étend du 6° au 9° d'ascension droite et du 25° au 70° de déclinaison australe ; c'est-à-dire depuis la Colombe et le Grand-Chien, à l'ouest, jusqu'au Centaure à l'est, et depuis la Croix du Sud, le Caméléon et la Dorade jusqu'à l'Hydre et la Licorne au nord.

19. *Hanc.* — Il y a ici une lacune dans les citations d'Aratus ; *hanc* se rapporte, non à Argo, mais à la constellation *Cœtus* ou *Pistrix.*

20. *Aries.* — Le Bélier. — Il y a deux mille ans, le Soleil occupait le Bélier à l'équinoxe de printemps ; le Bélier se plaçait alors très naturellement à la tête de l'origine des signes du Zodiaque ; actuellement, c'est la constellation des Poissons qui marque l'équinoxe.

21. *Pisces.* — Les Poissons. — Cette constellation est remarquable par la distribution de ses étoiles qui met en évidence ce fait, encore si peu étudié et si peu connu, des systèmes sidéraux formés par des étoiles associées entre elles, quoique réellement très éloignées les unes des autres.

22. *Fluminis... ripas.* — La constellation de la Rivière qui, suivant Aratus, est le mystérieux Eridan que beaucoup de mythologues identifient avec le Pô ; d'autres, cependant, veulent y voir le Nil.

Quem [23] longe serpéntem et manántem adspicies,

..... procéraque Vincla [24] vidèbis,
Quæ rétinent Pisces caudárum a parte locáta...
Inde Nepæ cernes propter fulgéntis acúmen
Aram [25], quam flatu permúlcet spíritus Austri.

Propterque Centáurus [26]

Cedit, Equi partes próperans subjúngere Chelis [27].
Hic dextram porgens [28], quádrupes qua vasta tenétur,
Tendit et illústrem truculéntus cedit ad Aram;
Hic sese inférnis de pártibus [29] érigit Hydra [30];

cujus longe corpus est fusum;

In médioque sinu fulgens Cratéra relúcet.
Extrémam nitens plumáto corpore Corvus
Rostro tundit; et hic Géminis est ille sub ipsis
Antécanis [31], Προκύων Gráio qui nómine fertur.

23. ***Quem*** se rapporte à *fluvius*, dont l'idée est contenue dans *fluminis*.

24. *Vincla*. — C'est le long ruban d'étoiles, ***Linum Piscium***, qui relie les deux Poissons : ***Piscis Borealis*** et ***Piscis Australis***. Le nœud du ruban auquel les Poissons sont attachés est l'étoile α des Poissons eux-mêmes; de ce point se dirigent : d'une part, vers le nord ou vers β d'Andromède; d'autre part, vers l'ouest, deux files d'étoiles qui aboutissent, la première au Poisson qui va mordre Andromède, la seconde au Poisson étendu sur le dos du cheval Pégase.

25. ***Aram***.— L'Autel est situé derrière le Loup, sous la queue recourbée du Scorpion. Les Anciens, on ne sait pourquoi, le représentaient renversé, c'est-à-dire, la flamme montant vers le pôle sud.

26. ***Centaurus***. — Le Centaure. — C'était, disait-on, en souvenir du centaure Chiron, précepteur d'Achille, astronome et médecin, que cette figure avait été dessinée à l'expédition des Argonautes. On sait que l'α de cette constellation est l'étoile la plus proche de la Terre.

27. ***Chelis***. — Ce sont les Pinces (*chelæ*) du Scorpion, dont on fit plus tard une constellation particulière sous le nom de *Balance*. Manilius et Cicéron (dans le *de Divinatione*) l'appellent ***Jugum***.

28. — *Porgens*. Forme syncopée pour ***porrigens***.

29. ***Infernis de partibus***.— Des régions qui sont au-dessous de l'horizon.

30. *Hydra*.— L'Hydre ou Serpent aquatique. — Cette constellation est mince, longue, sinueuse, ayant la tête près du Petit-Chien, sous le Cancer, et s'étendant de l'ouest à l'est, sous le Lion, la Vierge, et jusqu'à la Balance. C'est probablement l'Hydre de Lerne. Les anciennes cartes célestes placent sur le corps de l'Hydre les deux constellations qui sont nommées dans les vers suivants : ***Crateram***, la Coupe, et ***Corvum***, le Corbeau.

31. ***Antecanis***. — C'est le Petit-Chien qui monte à l'horizon *avant* Sirius ou le Grand-Chien.

115. Hæc omnis descríptio síderum atque hic tantus cœli ornátus ex corpóribus huc et illuc casu et témere cursántibus potuisse éffici cuíquam sano vidéri potest? aut vero ália quæ natúra, mentis et ratiónis expers, hæc effícere pótuit, quæ non modo, ut fierent, ratióne egué-runt [32], sed intélligi, quália sint, sine summa ratióne non possunt [33]?

XLV. — Ce qui est encore plus grand que ce spectacle, c'est la stabilité du monde lui-même, la pondération des divers éléments; ce sont les lois de la gravitation suivant lesquelles ils sont distribués.

115. La stabilité du monde.
116. Pondération des diverses parties de l'univers.
117. L'air est refoulé vers le ciel, où il puise l'esprit vital.

XLV.— 1. Nec vero hæc solum admirabília, sed nihil majus quam quod ita stábilis est mundus [1] atque ita cohæret ad permanéndum, ut nihil ne excogitári quidem possit áptius. Omnes enim partes ejus úndique médium locum capesséntes [2] nitúntur æquáliter [3]. Máxime autem córpora inter se juncta pérmanent, quum quasi quodam vínculo [4]

32. *Quæ... ut fierent, ratione eguerunt.* — C'est-à-dire, dont l'exécution exige la raison.

33. *Intelligi... non possunt.* — La même idée est exprimée au livre *des Lois* (II, 7, 16).

XLV. 1. *Ita stabilis est mundus.* — Quelques commentateurs ont voulu voir dans ce passage l'expression de l'opinion de Panétius, qui n'admet pas pour l'univers de conflagration périodique; mais Cléomède, qui est de l'opinion contraire, avec Posidonius et la plupart des Stoïciens, dit de même qu'il est impossible que les parties du monde se désunissent et se dispersent dans l'espace. Il ne s'agit donc pas ici d'une opinion concernant la dissolution finale du monde; Cicéron exprime simplement l'état actuel de la matière. C'est une conséquence de ce qu'il a dit plus haut sur la gravitation, à laquelle il fait encore allusion deux lignes plus bas.

2. *Medium locum capessentes.* — Tendant vers un centre, mais qui peut ne pas être celui de la terre.

3. *Nituntur æqualiter.* — Sont soumis à une pression égale. Il est évident que cette pression n'a rien de commun avec ce que nous appelons la pression atmosphérique.

4. *Quasi quodam vinculo.* — Cette idée d'une pression universelle exercée sur tous les éléments de l'univers est généralement admise par les Stoïciens; mais on ne voit pas bien comment ils l'entendaient, ni par quel agent elle était produite. Zénon dit expressément (*Stob. Ecl.*, I, 19), que toutes les parties du

circúmdato colligántur; quod facit ea natúra, quæ per omnem mundum ómnia mente et ratióne confíciens fúnditur, et ad médium rapit et convértit extréma.

116. Quocírca, si mundus globósus est ob eamque causam omnes ejus partes úndique æquábiles ipsæ per se atque inter se [5] continéntur, contíngere idem terræ necésse est, ut ómnibus ejus pártibus in médium vergéntibus (id autem médium ínfimum in sphæra [6] est), nihil interrúmpat [7], quo labefactári possit tanta conténtio gravitátis et pónderum. Eádemque ratióne mare, quum supra terram sit, médium tamen terræ locum éxpetens [8] conglobátur úndique æquabíliter neque redúndat unquam neque effúnditur.

monde, et en particulier les corps pesants, tendent vers un centre, et que c'est là la cause de la stabilité du monde. L'air et le feu n'échappent point à cette loi; ils ont une certaine direction vers le centre de la sphère universelle, quoiqu'ils paraissent s'amonceler autour de la circonférence. L'explication la plus simple et celle qui paraît le mieux rendre l'idée stoïcienne est que cette pression est exercée par l'éther. Celui-ci est doué d'une force qui lui permet de pénétrer dans tous les éléments; il est en même temps la force de cohésion par laquelle chacune des parties de l'univers est toujours à la même distance relative et à la même distance du centre. C'est ce que paraît dire Sénèque (*Nat. Q.*, II, 6), et (*de Vita Beata*, VIII, 4). Les Épicuriens combattaient vivement cette opinion des Stoïciens; pour eux, la pression s'exerçait par chacun des atomes élémentaires, égaux en tout et, par conséquent, égaux aussi en poids.

La question est encore plus obscure lorsqu'on veut déterminer le centre véritable vers lequel tendent tous les corps pesants. Cicéron dit toujours *medium locum*, il ne dit jamais *medium locum terræ*, si ce n'est en parlant des mers; les autres Stoïciens ne sont pas plus explicites. Parmi les conceptions audacieuses de l'astronomie ancienne, plus d'une s'est trouvée avoir devancé nos théories modernes. Or, il est démontré que tout notre système planétaire a un mouvement de translation vers un point de la constellation d'Hercule. Les Stoïciens auraient-ils placé là ce qu'ils appelaient le centre de la sphère universelle?

5. *Per se atque inter se.* — Il y a là attraction entre les parties de chaque corps en particulier, *per se*, et la résultante totale de ces abstractions partielles, *inter se*, est une direction générale vers le centre.

6. *In sphæra.* — Dans la sphère universelle dont la terre occupe un point. — N'oublions pas l'hypothèse de la sphère creuse.

7. *Nihil interrumpat.* — Rien ne vient troubler cet équilibre : *contentio gravitatis et ponderum.*

8. *Medium tamen terræ locum expetens.* — C'est la vraie théorie de l'équilibre des océans. Il faut remarquer aussi que, d'après la théorie stoïcienne, les mers devraient être élevées *au-dessus* des continents : *quum supra terram*; c'est donc accidentellement qu'il n'en est pas ainsi.

117. Huic autem cóntinens aer [9] fertur ille quidem levitáte súblimis, sed tamen in omnes partes se ipse fundit; itaque et mari continuátus et junctus est, et natúra fertur ad cœlum, cujus tenuitáte et calóre temperátus vitálem et salutárem spiritum præbet animántibus. Quem compléxa summa pars cœli, quæ æthéria dicitur, et suum rétinet ardórem ténuem et nulla admixtióne concrétum, et cum áeris extremitáte conjúngitur [10].

XLVI. — Les astres habitent la partie la plus pure de l'éther et se nourrissent des vapeurs de la terre. — Hypothèse de la destruction et de la rénovation du monde. — Les planètes elles-mêmes, malgré leur nom d'astres errants, participent à l'harmonie générale des mouvements du monde.

117. Habitation des astres.
118. Comment les astres se nourrissent. — Destruction et rénovation du monde.
119. Admirable harmonie des mouvements planétaires.

XLVI. — In æthere autem astra volvúntur, quæ se et nixu [1] suo conglobáta cóntinent, et forma ipsa figúraque sua moménta susténtant [2]; sunt enim rotúnda, quibus formis, ut ante dixísse videor mínime nocéri potest [3].

9. *Aer.* — L'air joue un grand rôle chez les Stoïciens; c'est l'intermédiaire entre les corps grossiers et matériels et le divin éther. Il est donc attiré, non pas au centre de la terre, mais dans les hautes régions où se trouve le centre universel, séjour de l'éther. C'est là qu'il puise l'esprit vital, *spiritum vitalem*, qu'il fournit aux animaux.

10. *Aeris extremitate conjungitur.* — Il y a donc gradation entre les éléments qui forment ainsi un tout sans interruption en se reliant par les intermédiaires; la terre touche à l'eau, l'eau à l'air, et enfin celui-ci à l'éther.

XLVI. 1. *Nixu*, effort, appui. — Les divers éléments qui composent les astres sont attirés, eux aussi, vers un centre particulier; il y a effort, comme on dit en mécanique, pour partir suivant la tangente; mais l'égalité entre la force centripète et la force centrifuge conserve l'équilibre de la forme sphérique. Il faut donc traduire comme plus haut, c. 39, 98 : *in sese nutibus suis conglobata.*

2. *Sua momenta sustentant.* — Ils se tiennent en équilibre, parce que, grâce à la forme sphérique, le poids (*momentum*) d'une partie est contrebalancé (*sustentatur*) par celui de l'autre.

3. *Minime noceri potest.* — C'est aussi une opinion exprimée par Platon dans le *Timée.* Il y démontre que tous les astres, et surtout le ciel qui les enveloppe, ont la forme

118. Sunt autem stellæ natúra flámmeæ; quocirca terræ, maris, aquárum vapóribus aluntur [4] iis, qui a sole ex agris tepefáctis et ex aquis excitántur, quibus altæ [5] renovatǽque stellæ atque omnis æther [6] refúndunt éadem [7] et sursum trahunt indidem, nihil ut fere intéreat [8] aut ádmodum paullum, quod astrórum ignis [9] et ætheris flamma cónsumit. Ex quo eventúrum nostri [10] putant id, de quo Panætium [11] addubitáre dicébant, ut ad extrémum omnis mundus ignésceret [12], quum humóre consúmpto

sphérique, pour cette raison que cette forme étant parfaite peut se suffire absolument à elle-même.

4. *Aquarum vaporibus aluntur.* — Pour les Stoïciens, les astres sont de véritables animaux, qui ont par conséquent besoin de nourriture; le soleil tire sa nourriture de la mer, la lune des fleuves, et les astres des exhalaisons de la terre.

5. *Altæ.* — De *alo*.

6. *Æther.* — On voit par là que l'éther lui-même, comme les astres, se nourrit des diverses exhalaisons qui s'échappent de la terre et des eaux. D'après le passage précédent, c'est l'air surtout qui paraît servir de nourriture à l'éther et lui communiquer sa subtilité, *ardorem tenuem*. De même que la transformation de l'air donne à l'éther sa subtilité, le feu, qui, avec l'air, est le seul des éléments terrestres qui ait une direction verticale de bas en haut, lui donne la chaleur : *ardorem*.

7. *Refundunt eadem.* — Ce passage peut s'expliquer de deux manières : 1° En vertu de la circulation perpétuelle des éléments de l'univers, l'éther, en qui, finalement, tout vient se concentrer, rendrait à chaque élément ce qu'il en a reçu, lorsque, sous la forme d'âme du monde, il vient vivifier toute chose par sa pénétration universelle. 2° Suivant Mayor, il s'agirait ici de la pluie. Plusieurs Stoïciens et, en général, tous les astronomes anciens, attribuaient la pluie aux astres qui paraissent au ciel au moment où elle tombe; les astres rendraient donc à la terre sous forme de pluie les exhalaisons qu'ils en ont reçues sous forme de vapeurs. — *Eadem*, pour *eosdem*, ou plutôt pour tout ce qui sert à la nourriture des êtres supérieurs : les astres et l'éther.

8. *Nihil ut fere intereat.* — C'est, avec une légère modification dans les termes, la formule célèbre : Rien ne se perd dans la nature.

9. *Ignis*, le feu, sans une action déterminée; *flamma*, le feu, en tant qu'il agit suivant une direction réglée. C'est par la *flamme* que l'éther vivifie et anime tous les êtres.

10. *Nostri.* — Les Stoïciens, mais seulement les disciples de Posidonius.

11. *Panætium.* — Panétius, philosophe de Rhodes, le plus estimé des philosophes stoïciens de son temps. Bien que Cicéron ne partage pas toutes ses idées et suive de préférence les opinions de Posidonius, il n'hésite pas, dans son traité *de Divinatione* (I, 3, 4), à appeler Panétius : « *vel princeps disciplinæ stoicæ* ». Panétius florissait vers 140 av. J.-C. — *Addubitare dicebant.* Les différences de doctrine entre Panétius et Posidonius portaient, comme on l'a vu dans l'introduction, sur trois points principaux : 1° sur la divination; 2° sur la nécessité de l'apathie; 3° sur la conflagration universelle de l'univers.

12. *Omnis mundus ignesceret.* — Cette opinion remonte à Héraclite.

neque terra ali posset neque remeáret aer, cujus ortus aqua omni exháusta esse non posset; ita relinqui nihil præter ignem, a quo rursum, animánte ac deo [13], renovátio mundi [14] fíeret atque idem ornátus orirétur.

119. Nolo in stellárum ratióne multus vobis vidéri, maximeque eárum, quæ erráre dicúntur; quarum tantus est concéntus ex dissimillimis mótibus, ut, quum summa [15] Satúrni refrígeret, média Martis incéndat, his interjécta Jovis illústret et témperet, infraque Martem duæ soli obédiant, ipse Sol mundum omnem sua luce cómpleat, ab eoque Luna illumináta graviditátes et partus ásferat maturitátesque gignéndi. Quæ copulátio rerum et quasi conséntiens ad mundi incolumitátem coagmentátio natúra

Sénèque se sépare ici de l'enseignement stoïcien, et attribue à un déluge universel la destruction du monde qui arrivera, dit-il, pendant l'hiver cosmique. Pour lui, d'ailleurs, comme pour les autres Stoïciens, cette destruction n'est que la préface d'une restauration universelle. — Voir *Nat. Quæst.*, III, 27.

Dans son beau *Traité de géologie*, M. de Lapparent, en s'appuyant sur la théorie très rationnelle de la condensation progressive du soleil, admet une période finale glaciaire. « Le progrès de l'émersion des terres boréales paraît destiné, dit-il, à étendre de proche en proche l'influence des glaces polaires. Le soleil, dont la condensation est déjà très avancée, ne trouvera bientôt plus, dans le rétrécissement de son diamètre, une source suffisante pour l'entretien de sa chaleur, et à sa surface apparaîtront de larges taches, destinées à se transformer en une écorce obscure. Le jour où l'extinction de l'astre central sera consommée, nulle réaction physique ou physiologique ne pourra plus s'accomplir sur notre terre, alors réduite à la température de l'espace et à la seule lumière des étoiles. » (*Traité de Géol.*, p. 1259.).

13. *A quo* (igne) *animante ac deo.*

14. *Renovatio mundi.* — Les conséquences de la théorie dynamique indiquées dans la note précédente sont admises universellement; elles se fondent sur ce principe de mécanique, que la quantité d'énergie vibratoire augmente sans cesse aux dépens de l'énergie visible. Quant à la reconstitution du monde, il y a deux systèmes en présence : celui de la réparation partielle de la force vive, soit d'une manière continue, soit à des intervalles déterminés, et celui de la réparation totale après le dernier instant du monde. Plusieurs commentateurs ont cru trouver dans l'Ecriture sainte des allusions à cette évolution particulière du monde recommençant un nouveau cycle après sa destruction finale par la cessation du mouvement. On voit la différence entre la rénovation du monde telle que nous venons de l'indiquer et les théories de l'évolution et de la dissolution dans les premiers principes de Spencer, où les éléments trouvent en eux-mêmes les principes de leur vie.

15. *Summa* (stella) *Saturni.* — Cf. Pline (*N. H.*, II, 8). — *Media Martis... interjecta Jovis :* Sous-entendez de même *stella.*

quem non movet, hunc horum nihil unquam reputavisse certo scio.

XLVII. — Les choses terrestres ne manifestent pas une moins grande intelligence. — Les racines, l'écorce, l'instinct des plantes ; la variété et l'instinct des animaux montrent clairement la sagesse infinie qui préside à l'univers.

120. Les plantes ; conformation de leurs racines et de leur écorce.
121. Les animaux ; leur variété ; combien toutes les parties de leur corps sont appropriées aux besoins de leur existence.
122. Diverses manières dont les animaux s'emparent de leur nourriture.

XLVII. — **120.** Age, ut a cœléstibus rebus ad terréstres veniámus, quid est in his, in quo non natúræ rátio intelligéntis [1] appáreat ? Principio eórum quæ gignúntur e terra stirpes et stabilitátem dant iis, quæ sústinent, et ex terra succum trahunt, quo alántur ea, quæ radicibus continéntur, obducúnturque libro aut córtice [2] trunci, quo sint a frigóribus et calóribus tutióres. Jam vero vites, sic claviculis adminícula tamquam mánibus apprehéndunt atque se ita érigunt, ut animántes [3]. Quin

XLVII. 1. *Naturæ ratio intelligentis.* — L'œuvre raisonnable d'un être intelligent. C'est l'argument des causes finales qui fournit toujours à Cicéron de si beaux développements ; c'était aussi l'argument favori de Fénelon, et qu'il développe avec une grande éloquence dans son traité de l'*Existence de Dieu*. Mais il faut remarquer que la cause finale suppose l'existence de l'objet que l'on rapporte à une cause supérieure. L'argument serait donc plus fort, si, au lieu de supposer que Dieu a donné directement aux plantes l'écorce et aux animaux le poil pour les protéger, on supposait simplement qu'il a mis dans le corps du végétal et dans celui de l'animal les principes nécessaires pour arriver à la fin proposée.

2. *Libro aut cortice.* — On appelle *liber* l'écorce extérieure; le *cortex* est l'enveloppe plus délicate qui se trouve entre l'écorce proprement dite et le bois. On appelle aussi *cortex* l'enveloppe délicate des végétaux herbacés. — Conf. Pline. (*N. H.*, XVI, 126).

3. *Vites... ut animantes.* — C'est ce qui faisait dire à certains philosophes qu'il y a dans les plantes elles-mêmes un instinct semblable à celui des animaux. Plusieurs darwinistes s'appuient même sur des faits de ce genre pour établir avec des développements plus larges les théories du transformisme. Il est difficile cependant d'y voir autre chose qu'une fonction de la vie végétative.

étiam a caúlibus, si propter sati sint, ut a pestíferis et nocéntibus refúgere dicúntur nec eos ulla ex parte contíngere.

121. Animántium vero quanta varíetas est! quanta ad eam rem vis, ut in suo quæque génere permáneat! Quarum áliæ córiis tectæ sunt [4], áliæ villis vestítæ, áliæ spinis hirsútæ; pluma álias, alias squama vidémus obdúctas, álias esse córnibus armátas, álias habére effúgia pinnárum [5]. Pastum autem animántibus large et copióse [6] natúra eum, qui cuique aptus erat, comparávit. Enumeráre possum, ad eum pastum capesséndum conficiéndumque quæ sit in figúris animántium et quam sollers súbtilisque descríptio pártium, quamque admirábilis fábrica membrórum. Omnia enim, quæ quidem intus inclúsa sunt, ita nata atque ita locáta sunt, ut nihil eórum supervacá-

4. *Coriis tectæ sunt.* — Il y a là non seulement une question de beauté et de variété dans l'univers, il y a aussi une question d'utilité et souvent d'existence même pour les animaux. Suivant les milieux différents où se trouvent et se développent les animaux et les plantes, il doit y avoir des conditions d'existence différentes: c'est ce que Darwin a désigné sous le nom de lutte pour l'existence. Cette loi paraît incontestable, si on la restreint à cette observation déjà faite par Alphonse de Candolle et par Lyell, que tous les animaux et toutes les plantes sont soumis à une sorte de concurrence et luttent entre eux et contre les conditions vitales extérieures pour leur conservation.

5. *Effugia pinnarum.* — Pour *pinnas quibus effugiunt.*

6. *Pastum... large et copiose.* — C'est ce que n'admettent pas, au moins dans cette mesure large et abondante, les partisans de la sélection naturelle, qui trouvent dans la nature une application souvent sanglante de la loi de Malthus. De fait, il est certain que la plante combat avec plus ou moins de bonheur contre le climat, les saisons et le sol; elle enlève aux autres plantes, en se développant davantage, la possibilité de subsister. Elle sert d'aliment aux animaux qui, de leur côté, vivent en guerres continuelles. Mais il faut remarquer aussi, et c'est en cela qu'apparaît l'action de la Providence, que les plantes les plus exposées à périr sont aussi les plus nombreuses et celles qui se reproduisent le plus facilement; que les animaux exposés à devenir la proie des autres sont doués d'une plus grande fécondité d'abord, et aussi de qualités d'instinct qui peuvent les mettre à l'abri. La conclusion n'est donc pas le darwinisme ou la transformation des espèces par voie d'hérédité et reproduisant, en les perfectionnant, les armes les plus propres à soutenir les combats de la vie. La conclusion est que, s'il y a combat, les combattants doivent être armés, et ils le sont : ce qui justifie la Providence. Ni la nature inanimée, ni les animaux n'échappent à la déchéance de la nature par le péché originel; le roi fut condamné à la sueur de son front, la malédiction pèse sur le royaume tout entier.

neum [7] sit, nihil ad vitam retinéndam non necessárium.

122. Dedit autem éadem natúra bélluis et sensum et appétitum [8], ut áltero conátum habérent ad naturáles pastus capessendos, áltero secérnerent pestifera a salutáribus. Jam vero ália animália gradiendo, ália serpéndo ad pastum accédunt, ália volándo, ália nando; cibumque partim oris hiátu et déntibus ipsis capéssunt, partim únguium tenacitáte arripiunt, partim aduncitáte rostrórum; ália sugunt [9], ália carpunt, ália vorant, ália mandunt. Atque étiam aliórum ea est humílitas, ut cibum terréstrem rostris fácile contingant; quæ autem altióra sunt, ut ánseres, ut cycni, ut grues, ut caméli, adjuvántur proceritáte collórum. Manus étiam data elephántis [10], quia propter magnitúdinem córporis difficiles áditus habébant [11] ad pastum.

XLVIII. — Force et ruse des animaux pour se procurer leur nourriture. — Sociétés animales. — Instincts.

123. Force et ruse des animaux. — L'araignée, — la pinne et la squille.
124. Instinct des animaux pour retrouver l'élément qui leur est propre.

XLVIII. — 123. At quibus béstiis erat is cibus, ut álius

7. *Nihil... supervacaneum.* — Il n'y a rien de superflu dans les divers organes des animaux; les organes, qui ne sont pas d'une nécessité absolue pour l'existence, ajoutent à la beauté. Le paon, par exemple, n'a nul besoin de sa queue pour vivre; est-elle superflue au point de vue esthétique? C'est dans ce sens qu'il faut entendre ces mots : *Nihil ad vitam retinendum non necessarium.*

8. *Sensum et appetitum.* — La différence entre ces deux formes de la sensibilité animale est très nettement indiquée dans ce qui suit : *Ad naturales pastus capessendos*, regarde la seconde; *secernerent pestifera a salutaribus*, est la fonction de la première.

9. *Alia sugunt.* — Sucent, comme la chauve-souris ou la sangsue. — *Alia carpunt*, mordent ou déchirent, comme le bœuf. — *Alia vorant*, engloutissent la proie tout entière, comme le lion. — *Alia mandunt*, mâchent, comme les chevaux.

10. *Manus... data elephantis.* — Souvenir d'Aristote qui a dit : τοῖς ἐλέφασιν ὁ μυκτὴρ ἀντὶ χειρῶν. — Pline dit de même (*N. H.*, VIII, 10) : *Spirant et bibunt odoranturque haud improprie appellata manu.*

11. *Habebant.* — i. e. *habuissent.*

géneris béstiis [1] vesceréntur, aut vires natúra dedit aut celeritátem. Data est quibúsdam étiam machinátio quædam atque sollértia; ut in aranéolis áliæ quasi rete texunt [2], ut, si quid inhǽserit, conficiant [3], áliæ autem ex inopináto obsérvant, et, si quid incidit, arrípiunt idque cónsumunt. Pina vero (sic enim Græce dícitur), duábus grándibus pátula conchis, cum parva squilla quasi societátem coit [4] comparándi cibi; ítaque quum piscículi parvi in concham hiántem innatavérunt, tum admónita squillæ [pina] morsu cómprimit conchas. Sic dissimíllimis bestíolis commúniter cibus quæritur.

124. In quo admirándum est, congressune áliquo inter se an jam inde ab ortu natúra ipsa [5] congregátæ sint. Est étiam admirátio [6] nonnúlla in béstiis aquatílibus iis, quæ gignúntur in terra; velúti crocodíli fluviátilesque testúdines quædamque serpéntes ortæ extra aquam, simul ac primum niti [7] possunt, aquam persequúntur. Quin étiam ánitum [8] ova gallínis sæpe suppónimus; e quibus pulli orti primum alúntur ab iis, ut a mátribus, a

XLVIII. 1. *Alius generis bestiis.* — Mayor écrit ALII *generis* en invoquant plusieurs exemples à l'appui de sa leçon; Müller supprime *generis* et propose de lire *aliis bestiis*, se fondant sur ce fait que plusieurs animaux se nourrissent des bêtes de leur espèce; mais les anciens croyaient généralement le contraire.

2. *Ut in araneolis aliæ... texunt.* — Lisez comme s'il y avait : *ut in araneolis* (fit) *; aliæ... texunt... aliæ...* C'est l'explication de Mayor, mais elle ne paraît pas nécessaire.

3. *Conficiant.* — Elles le *détruisent.* Nous avons vu (XV, 41) une expression analogue, *confector*, appliquée au feu matériel qui est *destructeur.*

4. *Societatem coit.* — Ce n'est pas un fait isolé et qui soit particulier à la pinne; l'existence des sociétés animales est un fait aujourd'hui démontré en histoire naturelle, et elles ne sont pas une des manifestations les moins curieuses de l'instinct. Le fait rapporté par Cicéron dans ce passage et auquel il fait encore allusion dans le *de Finibus* (III, 63), est d'ailleurs affirmé par Linnée, sur la foi d'un de ses correspondants de Smyrne, où ces animaux sont nombreux. — *Pinna*, la grande moule soyeuse. — *Squilla*, la petite écrevisse de mer.

5. *Congressune... an... natura ipsa.* — Est-ce par un instinct qui s'est développé plus tard ou qui se développe au moment où les animaux fondent leur société; ou bien est-ce en vertu d'un instinct, pour ainsi dire natif, que..? Athénée pensait que l'association est instinctive.

6. *Est.... admiratio.* — C'est une chose merveilleuse.

7. *Niti.* — C'est-à-dire remuer les membres.

8. *Anitum*, pour *Anatum.* — Cf. Pline (x, 55).

quibus exclúsi fotíque sunt; déinde eas relínquunt et effúgiunt sequéntes, quum primum aquam quasi naturálem domum [9] vidére potuérunt. Tantam ingénuit animántibus conservándi sui natúra custódiam [10] !

XLIX. — Suite de l'étude sur les instincts des animaux.

124. **La** platalée.
125. **Les** grenouilles marines. — Antipathie naturelle du milan pour le corbeau. — Migration des grues. — Circonstances curieuses qui les accompagnent.

XLIX. — Legi étiam scriptum esse avem quandam, quæ platálea [1] nominarétur; eam sibi cibum quærere advolántem ad eas aves, quæ se in mari mérgerent; quæ quum emersissent piscemque cepíssent, usque eo prémere eárum cápita mórdicus, dum illæ captum amítterent, in quod ipsa inváderet. Eademque hæc avis scríbitur conchis se solére complére easque, quum stómachi calóre concóxerit, evómere atque ita elígere ex iis quæ sunt esculénta.

125. Ranæ autem marínæ dicúntur obrúere sese aréna solére et movéri prope aquam, ad quas quasi ad escam pisces quum accésserint, cónfici a ranis atque consúmi. Mílvio est quoddam bellum quasi naturále cum corvo. Ergo alter altérius ubicúmque nactus est ova frangit. Illud vero ab Aristótele animadvérsum, a quo pléraque, quis potest non mirári? Grues [2], quum loca

10. *Domum*. — Leur patrie, leur élément naturel.

11. *Conservandi sui... custodiam*. — Le soin vigilant de leur propre conservation, c'est le premier instinct de l'animal.

XLIX. 1. *Platalea*. — On croit qu'il s'agit ici du pélican. On a même dit qu'il s'ouvrait la poitrine pour nourrir ses petits de sa propre substance; voilà pourquoi il a été considéré comme un emblème de Notre-Seigneur Jésus-Christ dans la sainte Eucharistie.

2. *Ranæ marinæ... milvio... grues*. — Aristote, dans son *Histoire naturelle*, s'étend longuement sur ce qu'il appelle les stratagèmes des animaux; il parle en particulier des singularités que rapporte Cicéron à propos des grenouilles marines, de l'antipathie du milan pour le corbeau et de la disposition que prennent les grues dans leurs migrations.

En ce qui concerne particulièrement les grues, M. Espinas, dans son livre très intéressant sur les

calidióra peténtes mária transmittant, triánguli efficere formam; ejus autem summo ángulo [3] aer ab iis advérsus [4] péllitur; deinde sensim ab utróque látere tamquam remis, ita primis [5] cursus ávium levátur. Basis autem triánguli, quem grues efficiunt, ea tamquam a puppi ventis adjuvátur, eæque in tergo prævolántium colla et cápita repónunt; quod quia ipse dux fácere non potest, quia non habet cui innitátur, révolat, ut ipse quoque quiéscat; in ejus locum una succédit ex iis, quæ acquiérunt, eaque vicissitúdo in omni cursu conservátur. Multa ejúsmodi proférre possum, sed genus ipsum vidétis [6].

sociétés animales, cite, d'après Brehm, quelques autres faits curieux concernant les grues : « Réunie à ses semblables, la grue pose toujours des sentinelles qui ont à veiller au salut commun; a-t-elle été dérangée d'un endroit, elle envoie des éclaireurs avant d'y retourner. En Afrique, lorsque les grues eurent connu nos procédés hostiles, elles envoyaient un éclaireur, puis plusieurs; ceux-ci examinaient tout, cherchaient s'il n'y avait rien de suspect, revenaient vers la communauté qui n'avait pas toujours confiance; alors, d'autres éclaireurs étaient envoyés comme pour contrôler leurs rapports; enfin, la bande arrivait. »

3. *Summo angulo.* — C'est le sommet du triangle destiné à fendre l'air.

4. *Aer... adversus.* — Il faut comprendre ici la résistance de l'air qu'ont à vaincre les grues; mais cette disposition favorise aussi le vol des grues contre le vent, et *aer adversus* peut avoir ce sens encore.

5. *Ab utroque latere... ita primis.* — Les deux grues qui sont à l'extrémité de la ligne qui forme la base du triangle, et dont les ailes font l'office de rames.

6. *Genus ipsum videtis.* — « Vous voyez l'*idée générale* », et aussi la conclusion qu'il faut en tirer.

« Ce sont ces faits plus d'une fois parfaitement constatés, et d'autres encore remarqués avec plus de précision et d'abondance par la science contemporaine, qui ont conduit plus d'un philosophe à effacer entre l'homme et l'animal la ligne de démarcation qui en fait deux genres à part. La vérité, là comme ailleurs, se trouve entre les deux extrêmes : les animaux ne sont ni nos confrères, ni nos ancêtres, comme le veut Darwin et, plutôt peut-être, l'école darwinienne ; mais ils ne sont pas non plus des automates, comme le soutenait Descartes. On peut bien, comme Charron, être frappé « du voisinage et du cousinage entre l'homme et les *autres* animaux ; » mais il y a loin de là à affirmer l'identité psychologique de l'homme et de l'animal. La physiologie et la psychologie s'unissent pour nous montrer dans les animaux, d'une part, une force interne, unie à leurs organes, et qui les anime et les dirige : d'autre part, dans leurs nerfs moteurs, leurs muscles et leurs os, une aptitude à exécuter ces mouvements volontaires. Les bêtes ont donc une âme, et, à en juger par l'organisme et les actes de l'être qu'elle vivifie, cette âme pense, sent et veut. Mais, de quelque manière qu'agisse l'animal, il reste toujours sous l'empire et dans les limites de la *sensibilité instinctive* ; c'est la grande loi de l'activité animale et celle qui établit entre les animaux et les êtres raisonnables une distinction radicale. Toutes les perceptions de l'anima

126. Jam vero illa étiam notióra, quanto se ópere custódiant béstiæ, ut in pastu circumspéctent, ut in cubílibus delitéscant.

L. — Les animaux emploient, pour se soulager dans leurs maladies, des remèdes que le génie des médecins n'a découverts que bien longtemps après. — Leurs moyens de défense.

126. Médication employée par les chiens ; les ibis ; les panthères ; les chèvres sauvages.
127. Les biches. — Moyens de défense que la nature a mis à la disposition des animaux.

L. — At quam illa mirabilia, quod ea, quæ nuper [1], id est paucis ante sǽculis, medicórum ingéniis repérta sunt, vomitióne canes, purgatióne autem alvos ibes Ægýptiæ curant. Auditum est panthéras, quæ in barbária [2] venenáta carne [3] caperéntur, remédium quoddam habére, quo quum essent usæ, non moreréntur [4]; capras autem in Creta feras, quum essent confixæ venenátis sagittis, herbam quǽrere, quæ dictámnus vocarétur, quam quum gustavissent, sagittas excidere dicunt e córpore.

sont donc concrètes ; il ne *raisonne* pas ; il ne fait point de déductions, mais seulement, comme le dit excellemment Leibnitz, des *consécutions*. Les animaux n'ont donc pas, à proprement parler, de conscience, sauf ce qu'on pourrait appeler la conscience spontanée, que le sentiment irréfléchi de leur existence, ou des phénomènes révélateurs de la vie. Rien non plus qui chez eux annonce la raison ni l'idée rationnelle du vrai, du beau et du bien. La bête ne rit pas : « Le rire, a dit Milton avec une grande profondeur, découle de la raison; voilà pourquoi il a été refusé à la brute. » L'instinct le plus merveilleux des animaux ne montre donc pas l'identité de l'homme avec la bête ; il montre les merveilles de la Providence. » (Mellier, *Cours de philosophie*); Cf. H. Joly, *l'Instinct*, et *L'homme et l'animal*.

L. 1. *Ea quæ nuper*... — Complétez ainsi la phrase, d'après Schœmann : *Ea quæ... reperta sunt (hæc a bestiis quoque fieri videmus, nam) vomitione canes*... — *Vomitione*, c'est-à-dire : moyen artificiel pour provoquer le vomissement.

2. *In barbaria*. — Comme nous l'avons vu plus haut, n° 88, c'est-à-dire *apud barbaros*.

3. *Venenata carne*. — Voici l'explication de [illegible] par Pline : *Pantheræ perfricata carne aconito... barbari venantur*.

4. *Non morerentur*. — Les panthères avaient donc un contre-poison.

127. Cervæque paullo ante partum [5] perpúrgant se quadam hérbula, quæ séselis dícitur. Jam illa cérnimus, ut contra vim et metum suis se armis quæque deféndant. Córnibus tauri, apri déntibus, morsu leónes, áliæ fuga se, áliæ occultatióne tutántur, atraménti effusióne sépiæ [6], torpóre torpédines; multæ étiam insectántes odóris intolerábili fœditáte [7] depéllunt.

LI. — La Providence a pourvu aussi à ce que le monde ne fût jamais privé de sa parure en donnant aux plantes et aux animaux la faculté de se reproduire. — Instinct merveilleux de l'animal pour la conservation de son espèce.

128. Instincts de reproduction chez les animaux. — Prévoyance de la nature pour assurer la conservation de l'embryon et l'allaitement des petits.
129. Soins affectueux que les animaux donnent à leurs petits.

LI. — Ut vero perpétuus mundi esset ornátus, magna adhíbita cura est a providéntia deórum, ut semper essent et bestiárum génera et árborum ómniumque rerum, quæ a terra stírpibus contineréntur. Quæ quidem ómnia eam vim séminis habent in se, ut ex uno plura generéntur, idque semen inclúsum est in íntima parte eárum baccárum [1], quæ ex quaque stirpe fundúntur, iisdemque semínibus et hómines affátim vescúntur et terræ ejúsdem géneris stírpium renovatióne compléntur.

128. Quid loquar, quanta rátio in béstiis ad perpétuam conservatiónem eárum géneris appáreat? nam primum áliæ mares, áliæ féminæ sunt, quod perpetuitátis causa machináta natúra est. Deinde partes córporis et ad pro-

5. *Ante partum.* — D'après Aristote, c'est *après*, et non *avant partum*, que les biches se purgent avec le séséli.

6. *Sepiæ.* — La sépia, qui est employée de nos jours pour les arts du dessin, servait d'encre aux anciens.

7. *Odoris intolerabili fœditate.* — Le putois doit son nom à une propriété tout à fait semblable.

LI. 1. *Semen inclusum... baccarum.* — Excepté pour les cryptogames; de plus, beaucoup de plantes se reproduisent par boutures. Cicéron donne le cas le plus général et qui s'applique au plus grand nombre d'espèces.

creándum et ad concipiéndum aptíssimæ, et in mare et in fémina commiscendórum córporum miræ libídines. Quum autem in locis semen insédit, rapit omnem fere cibum ad sese, eoque sæptum [2] fingit animal; quod quum ex útero elápsum excidit, in iis animántibus, quæ lacte alúntur, omnis fere cibus matrum lactéscere [3] incipit, eaque, quæ paullo ante nata sunt, sine magistro duce natúra mammas áppetunt eárumque ubertáte saturántur. Atque ut intelligámus [4] nihil horum esse fortuitum, et hæc ómnia esse ópera próvidæ sollértisque natúræ; quæ multíplices fetus prócreant, ut sues, ut canes, his mammárum data est multitúdo, quas eásdem paucas habent eæ béstiæ, quæ pauca gignunt.

129. Quid dicam, quantus amor bestiárum sit in educándis custodiéndisque iis, quæ procreavérunt, usque ad eum finem dum [5] possint se ipsa deféndere? Etsi pisces, ut aiunt, ova quum genuérunt, relinquunt; fácile enim illa aqua et sustinéntur et fetum fundunt.

LII.— Soins donnés à l'éclosion des œufs; éducation des petits. — Certaines espèces d'animaux et de plantes demandent les soins de l'homme. — Contrées privilégiées directement fertilisées par la nature : — le Nil, l'Euphrate et l'Indus.

129. Instinct de la tortue ; — du crocodile ; — de la poule.
130. L'homme contribue à la conservation des animaux et des plantes. — Fertilité naturelle de certaines contrées ; le Nil, l'Euphrate, l'Indus.

LII. — Testúdines autem et crocodilos dicunt, quum in

2. *Eoque sæptum.* — « Mes yeux, *dans ce lieu clos*, ne voyaient pas, mais se formaient pour voir. » (P. Gratry.)
3. *Omnis fere cibus... lactescere.* — La nourriture prise par la mère se transforme en lait; mais la transformation n'est ni directe ni immédiate, comme parait le dire Cicéron.
4. *Ut intelligamus.* — Cette proposition subordonnée n'est pas gouvernée par *data est*, qui parait être le verbe principal, mais par une idée qui n'est point matériellement exprimée dans la phrase. Le sens est donc : « Si nous voulons comprendre... considérons que... »
5. *Dum.* — C'est-à-dire : *ad eum finem (temporis)* DUM, jusqu'au moment où... On trouve un exemple de cette construction dans les Verrines (I, 16) : *Usque ad eum finem* DUM *judices rejecti sunt.*

terra partum edíderint, obrúere ova [1], deínde discédere; ita et nascúntur et educántur ipsa per sese. Jam gallinæ avésque réliquæ et quiétum requírunt ad pariéndum locum, et cubília sibi nidósque cónstruunt eosque quam possunt mollíssime substérnunt, ut quam facíllime ova servéntur : ex quibus pullos quum excudérunt [2], ita tuéntur, ut et pinnis fóveant, ne frígore lædántur, et, si est calor a sole, se oppónant [3]. Quum autem pulli pínnulis uti possunt, tum volátus eórum matres prosequúntur, réliqua cura liberántur [4].

130. Accédit ad nonnullórum animántium et eárum rerum, quas terra gignit, conservatiónem et salútem hóminum étiam sollértia et diligéntia [5]. Nam multæ et pécudes et stirpes sunt, quæ sine procuratióne hóminum [6] salvæ esse non possunt. Magnæ etiam opportunitátes ad cultum hóminum atque abundántiam áliæ áliis in locis reperiúntur. Ægýptum Nilus írrigat [7], et quum tota æstáte obrútam opplétamque ténuit, tum recédit mollítosque et oblimátos agros ad seréndum relínquit. Mesopotámiam fértilem éfficit Euphrátes, in quam quot annos [8] quasi novos

LII. 1. *Testudines... crocodilos... obruere ova.* — Ces animaux se contentent de briser leurs œufs pour faciliter l'éclosion; les petits sont abandonnés à eux-mêmes.

2. *Excuderunt.* — C'est-à-dire lorsqu'ils ont brisé la coque pour faire sortir le petit.

3. *Si est calor a sole, se opponant.* — Si le soleil est trop chaud, ils se placent entre le soleil et leurs petits.

4. *Reliqua cura liberantur.* — « Ils ne s'occupent d'autre chose que... »

5. *Sollertia et diligentia.* — *Sollertia* indique l'habileté avec laquelle une chose est faite; *diligentia*, le soin qu'on met à une chose, sans avoir égard ni à la manière dont on la fait, ni au résultat qu'on obtient.

6. *Sine procuratione hominum.* — Il y a là comme une espèce de délégation faite à l'homme par le Créateur, qui le fait ainsi participer à sa providence. Cette idée est d'ailleurs tout à fait conforme à la sympathie, à la solidarité qui unit tous les êtres. L'éther divin agit tantôt par lui-même et directement, tantôt par l'intermédiaire de l'homme, qui se trouve ainsi être le trait d'union entre Dieu et la nature.

7. *Nilus irrigat.* — Les crues du Nil, en tant que phénomène de la nature, rentrent dans le plan de l'action providentielle; mais, en tant qu'elles produisent un effet utile, elles prouvent que la Providence de Dieu s'exerce même sur les détails de la création; des contrées immenses sont, en effet, privées de ce limon bienfaisant.

8. *Quot annos.* — *Depuis combien d'années* l'Euphrate n'apporte-t-il pas de nouveaux champs?

agros invehit. Indus vero, qui est ómnium flúminum máximus [9], non aqua solum agros laetíficat et mitigat, sed eos étiam cónserit [10]; magnam enim vim séminum secum fruménti símilium dícitur deportáre.

131. Multaque ália in áliis locis commemorabília proférre possum, multos fértiles agros, álios aliórum frúctuum.

LIII. — L'action bienveillante de la Providence se manifeste partout et de mille manières différentes : l'homme et les animaux participent à ses bienfaits. Cependant le monde est fait pour les créatures raisonnables : les dieux et les hommes.

131. Bienfaits de la nature.
132. Les fleuves, la mer et la terre montrent l'action de la Providence.
133. Pour qui est fait le monde?

LIII. — Sed illa quanta benígnitas [1] natúrae, quod tam multa ad vescéndum, tam vária tamque jucúnda gignit, neque ex uno témpore anni, ut semper et novitáte delectémur et cópia [2]! Quam tempestívos autem dedit, quam salutáres non modo hóminum, sed étiam pécudum géneri, iis dénique ómnibus, quae oriúntur e terra, ventos Etésias [3], quorum flatu nímii temperántur calóres! Ab

9. *Fluminum maximus.* — L'Indus était considéré comme tel à l'époque de Cicéron, où l'on ne connaissait pas encore les fleuves immenses du nouveau monde.

10. *Etiam conserit.* — Strabon et Théophraste parlent aussi d'un froment qui croît sans culture et spontanément, σῖτον αὐτοφυῆ, dans l'Inde ; mais ni l'un ni l'autre ne laissent supposer qu'il soit apporté par les eaux de l'Indus. Ce froment croîtrait donc comme nos graminées ordinaires.

LIII. 1. *Benignitas.* — Bienveillance.

2. *Novitate... et copia.* — La diversité toujours nouvelle des productions de la nature et l'abondance (*ad vescendum*) qui résulte de ces productions elles-mêmes.

3. *Ventos Etesias.* — Les vents étésiens dont les anciens se servaient, comme nous faisons des moussons ou des vents alisés : *ab iisdem... maritimi cursus celeres et certi diriguntur* — *Celeres*, à cause de la force du vent : *certi*, à cause de leur direction constante. Ces vents soufflaient à l'opposite de l'Égypte, puisqu'ils empêchèrent César de sortir du port d'Alexandrie : *navigantibus Alexandria sunt adversissimi venti*.

iisdem étiam marítimi cursus céleres et certi dirigúntur; multa prætereúnda sunt [et tamen multa dicúntur].

132. Enumerári enim non possunt flúminum opportunitátes [4], æstus marítimi [5] mútuo accedéntes et recedéntes, montes vestíti atque silvéstres, salinæ ab ora marítima remotíssimæ, medicamentórum [6] salutárium pleníssimæ terræ, dotes [7] dénique innumerábiles ad victum et ad vitam necessáriæ. Jam diei noctisque vicissitúdo consérvat animántes, tríbuens [8] áliud agéndi tempus, áliud quiescéndi. Sic úndique [9] omni ratióne conclúditur mente consílioque divíno ómnia in hoc mundo ad salútem ómnium conservatiónemque admirabíliter administrári.

133. Hic quærat quíspiam, cujúsquam causa tantárum rerum molítio facta sit; árborumne et herbárum? quæ quamquam sine sensu sunt, tamen a natúra sustinéntur. At id quidem absúrdum est. An bestiárum? Níhilo probabílius, deos mutórum [10] et nihil intelligéntium causa tantum laborásse. Quorum ígitur causa quis díxerit efféctum esse mundum? Eórum scílicet animántium, quæ ratióne utúntur. Hi sunt dî et hómines, quibus profécto nihil est mélius; rátio est enim, quæ præstet ómnibus. Ita fit credíbile deórum et hóminum causa [11] factum esse mundum quæque in eo sint ómnia.

4. *Opportunitates.* — Les commodités.

5. *Aestus maritimi.* — Les marées ou les courants sous-marins que les anciens paraissent avoir soupçonnés.

6. *Medicamentorum.* — Cf. Pline, *N. H.*, XXIV, 1.

7. *Dotes.* — Les qualités naturelles de la terre dont l'homme peut tirer parti, soit pour sa nourriture (*victum*), soit pour les autres besoins de la vie (*vitam*). Mayor écrit *artes ;* cette leçon ne nous paraît pas heureuse. Il s'agit ici, en effet, non pas de l'industrie humaine, mais des productions mêmes de la terre.

8. *Tribuens.* — Assignant, déterminant.

9. *Undique.* — De toute façon ; de quelle manière que l'on considère la chose.

10. *Mutorum.* — Les brutes ne peuvent avoir, comme l'homme, un langage, et c'est là un des caractères différentiels qui séparent l'homme de l'animal. Il n'est pas douteux cependant que les animaux ne possèdent, dans une certaine mesure, la faculté d'exprimer ce qu'ils sentent.

11. *Deorum et hominum causa.* — Mais pas au même point de vue. Dieu ne peut se proposer d'autre fin que lui-même, puisqu'il est la

LIV. — La structure du corps humain est un témoignage éclatant de la Providence des dieux à l'égard de l'homme. — Organes des fonctions essentielles : nutrition et respiration.

134. La bouche ; les narines ; les dents.
135. Conformation de la langue.
136. Mécanisme de la déglutition ; — de la digestion ; — de la respiration.

LIV. — Faciliusque intellegétur a dis immortálibus hominibus esse provisum [1], si erit tota hóminis fabricátio perspécta omnisque humánæ natúræ [2] figúra atque perféctio.

134. Nam quum tribus rebus animántium vita teneátur [3], cibo, potióne, spiritu, ad hæc ómnia percipiénda os est aptissimum, quod adjúnctis náribus spiritu augétur [4]. Déntibus autem in ore constrúctis [5], mánditur [6] ab his atque extenuátur et molitur cibus. Eórum advérsi acúti [7] morsu divídunt escas, intimi [8] autem confíciunt, qui genuini vocantur; quæ conféctio étiam a lingua adjuvári vidétur.

souveraine perfection; le monde est donc créé pour lui. Mais, dans le plan divin, la nature matérielle est soumise à l'homme et destinée à satisfaire ses besoins légitimes; dans ce sens, le monde est fait pour l'homme. Les Stoïciens paraissent avoir entrevu cette glorification de Dieu par la nature inintelligente au moyen de l'homme qu'on appelle quelquefois, à ce point de vue, le prêtre de la nature. Mais on ne voit pas qu'ils y aient attaché une grande importance, et ils considèrent tantôt Dieu lui-même, tantôt l'homme seul comme étant la fin des choses créées.

LIV. 1. *A dis immortalibus hominibus esse provisum.* — La providence des dieux s'exerce sur l'homme d'une manière spéciale.

2. *Humanæ naturæ*, la nature matérielle. — Cicéron ne s'occupe point de l'âme dans ce qui va suivre, et nous verrons plus loin qu'il traite des beaux-arts à un point de vue presque matériel, en tant que la disposition de nos organes aident à leur épanouissement.

3. *Teneatur*, dépend de ; a pour condition. — Il ne s'agit pas ici du principe de vie.

4. *Quod adjunctis naribus spiritu augetur.* — C'est-à-dire que, dans l'acte de la respiration, la bouche, qui suffit aux deux premières opérations, *cibo et potione*, reçoit un grand secours des narines; *augetur*, est aidée.

5. *Dentibus... in ore constructis*, ablatif absolu.

6. *Manditur*, est broyée. — *Extenuatur*, est réduite en parties plus petites ; *molitur*, est réduite en poudre et en pâte.

7. *Adversi acuti.* — Les dents de devant qui sont pointues.

8. *Intimi*, celles qui sont dans le fond de la bouche. — *Genuini*, les molaires.

135. Linguam autem ad radíces ejus hærens éxcipit stómachus [9], quo primum illabúntur ea, quæ accépta sunt ore. Is utráque ex parte tonsíllas [10] attíngens paláto extrémo atque íntimo terminátur. Atque is, agitatióne et mótibus linguæ quum delápsum et quasi detrúsum cibum accépit, depéllit. Ipsíus autem partes eæ, quæ sunt infra quam id quod [11] devorátur, dilatántur, quæ autem supra, contrahúntur [12].

136. Sed quum áspera artéria [13] (sic enim a médicis appellátur) óstium hábeat adjúnctum linguæ radícibus, paullo supra quam ad linguam stómachus annéctitur, eaque ad pulmónes usque pertíneat excipiatque ánimam eam quæ ducta est spíritu [14], eándemque a pulmónibus respíret et reddat, tégitur quodam quasi opérculo [15], quod ob eam causam datum est ne, si quid in eam cibi forte incidísset, spíritus impedirétur. Sed quum alvi natúra [16], subjécta stómacho, cibi et potiónis sit receptáculum, pulmónes autem et cor extrínsecus spíritum addúcant, in alvo multa sunt mirabíliter effécta, quæ constat fere e nervis [17]. Est autem múltiplex et tortuósa [18] arcetque et cóntinet, sive illud áridum est sive húmidum, quod recépit, ut id mutári et cóncoqui possit, eaque tum adstríngitur, tum relaxátur, atque omne quod accépit, cogit et confúndit, ut fácile et calóre, quem multum habet, et

9. *Stomachus.* — Ce n'est pas l'estomac dont l'extrémité se trouve aux racines de la langue, mais l'œsophage; Cicéron confond les deux.

10. *Tonsillas*, les amygdales.

11. *Infra quam id quod.* — Au-dessous de ce qui... Littéralement : plus bas *que* ce qui...

12. *Dilatantur..· contrahuntur.* — Ce sont les mouvements péristaltiques de l'estomac.

13 *Aspera arteria*, la trachée-artère; (τραχεῖα, trachée).

14. *Animam... spiritu.* — *Anima* est le souffle matériel, l'air aspiré; *spiritus*, la fonction de la respiration.

15. *Operculo*, l'épiglotte.

16. *Alvi natura.* — Périphrase pour *alvus.*— Cf. *de Finibus* (v, 11), où Cicéron explique lui-même cette manière de parler : *hoc intelligant, si quando* NATURAM HOMINIS *dicam,* HOMINEM *dicere me; nihil enim hoc differt.*

17. *Constat... e nervis.* — Il ne faut pas donner à cette expression le sens restreint et précis que nous donnons au mot *nerf* en histoire naturelle: *nervus* désigne tous les tissus blancs du corps : les muscles, les tendons, les ligatures, et *aussi* les nerfs.

18. *Multiplex et tortuosa.* — Il faut évidemment entendre ici les intestins.

terendo cibo [19] et prætérea spiritu ómnia cocta atque confécta in réliquum corpus dividántur.

LV. — Les poumons, les intestins et le foie ; veines et artères. Les os et les nerfs.

136. Rôle des poumons.
137. Les intestins et le foie. — Formation du sang. — Cœur.
138. Respiration et nutrition. — Rôle des veines et des artères.
139. Les os ; — les nerfs.

LV. — In pulmónibus autem inest ráritas [1] quædam et assimilis spóngiis mollitúdo ad hauriéndum spiritum aptissima, qui tum se cóntrahunt adspirántes, tum in respirátu dilátant, ut frequénter ducátur cibus animális [2], quo máxime aluntur animántes.

137. Ex intestinis [3] autem secrétus a réliquo cibo suc-

19. *Concoqui possit... et terendo cibo.* — Cicéron réunit ici les opinions de deux écoles rivales : celle d'Érasistrate, qui soutenait que les aliments sont broyés dans le ventre, et celle d'Hippocrate qui défend la coction.

LV. 1. *Raritas.* — Les fibres qui constituent leur membrane sont peu serrées et la membrane est peu compacte.

2. *Tum in respiratu dilatant.* — *Respirare, respiratus*, indique l'acte par lequel les poumons chassent l'air qu'ils ont aspiré ; il semblerait donc que l'on devrait plutôt rapprocher de ce mot le verbe *contrahunt*. Mais Cicéron ne s'est pas proposé d'écrire ici un traité d'histoire naturelle ; il rappelle le phénomène de contraction et de dilatation de la cage thoracique dans l'acte physiologique connu sous le nom générique de respiration ; il y a de bien autres inexactitudes dans sa théorie de la digestion, eu égard à l'état de la science, même de son temps.

3. *Cibus animalis.* — *Animalis*, de *anima*, c'est l'air. Hippocrate, dans son traité *de Flatu*, assigne aux corps trois espèces de nourriture : σιτά, ποτά et πνεύματα, dont la plus importante est la troisième : *quo maxime aluntur animantes.*

4. *Ex intestinis... corporis pertinentes.* — Cette théorie de la digestion n'est en aucune façon conforme à ce que l'on sait aujourd'hui sur cette fonction. La mastication et l'insalivation étant accomplies, les aliments traversent l'œsophage et descendent dans l'estomac ; la sécrétion stomacale opère la chymification ; les substances quaternaires sont absorbées immédiatement et passent dans les veines, les substances ternaires continuent leur route et passent dans les intestins, où a lieu la seconde digestion au moyen du suc pancréatique et de la bile. C'est là que s'opère la chylification : le chyle est reçu dans les vaisseaux chylifères, qui versent dans la masse du sang tout ce qui peut être utilisé par l'économie ; le reste est rejeté.

cus is, quo álimur, permánat ad jecur [5] per quasdam a médio intestíno [6] usque ad portas jécoris [7] (sic enim appellántur) ductas et dirécias vias, quæ pértinent ad jecur eique adhǽrent. Atque inde áliæ [álio] pertinéntes sunt, per quas cadit cibus [8] a jécore dilápsus. Ab eo cibo quum est secréta bilis iique humóres, qui e rénibus profundúntur, réliqua se in sánguinem vertunt ad easdemque portas jécoris cónfluunt, ad quas omnes ejus viæ pértinent [9], per quas lapsus cibus in hoc ipso loco in eam venam, quæ cava appellátur, confúnditur perque eam ad cor conféctus jam coctusque perlábitur; a corde autem in totum corpus distribúitur [10] per venas ádmodum multas in omnes partes córporis pertinéntes.

138. Quem ad modum autem relíquiæ cibi depellántur, tum adstringéntibus se intestínis tum relaxántibus, haud sane difficile dictu est, sed tamen prætereúndum est, ne quid hábeat injucunditátis orátio. Illa pótius explicétur

5. *Ex intestinis... secretus... permanat ad jecur.* — Inexactitude ; les sécrétions intestinales ne se rendent pas dans le foie.

6. *Medio intestino.* — Cicéron veut probablement parler du mésentère. Le mésentère n'est pas un intestin, mais une membrane qui les sépare et les enveloppe ; on l'appelle encore péritoine. C'est dans les replis du péritoine que les intestins exécutent tous leurs mouvements. Il leur amène les vaisseaux sanguins, fournissant les éléments des sécrétions digestives et le sang nécessaire à leur propre nutrition. Les nerfs qui les animent et les vaisseaux chylifères chargés de recueillir les matériaux rendus absorbables par la digestion intestinale suivent aussi les replis de cette membrane.

7. *Usque ad portas jecoris.* — Le foie ne joue pas dans l'organisation de l'homme le rôle fondamental indiqué par Cicéron. Sa fonction principale, dont il n'est pas question ici, est de sécréter la bile; mais il en a une autre dont la démonstration et l'explication sont dues surtout à Claude Bernard : c'est celle de fournir du sucre à l'économie, et d'être, dans les animaux supérieurs, l'agent spécial de la transformation en glucose ou matière sucrée des principes amylacés qui se développent dans son propre tissu. On la nomme sa fonction *glucogénique.* — *Portas jecoris*, la partie du foie où aboutissent la veine porte, l'artère hépatique et les gros nerfs.

8. *Cadit cibus.* — Le bol alimentaire n'entre pas dans le foie.

9. *Ad quas omnes ejus (sanguinis) viæ pertinent.* — C'est, en réalité, le cœur qui joue le rôle attribué ici au foie.

10. *A corde... distribuitur.* — Le cœur, dans ce système, n'est que l'organe distributeur du sang, tandis que le foie en serait l'origine. C'est la théorie d'Hippocrate ; Aristote faisait, comme les physiologistes modernes le font depuis Harvey, partir le sang du cœur.

incrédibilis fábrica [11] natúræ. Nam [12] quæ spíritu in pulmónes ánima dúcitur, ea caléscit primum ipso ab spíritu, deinde [13] contagióne pulmónum; ex eaque pars redditur respirándo, pars concipitur cordis parte quadam [14], quem ventriculum cordis appéllant [15], cui similis alter adjúnctus est, in quem sanguis a jécore per venam illam cavam influit. Eoque modo ex his pártibus et sanguis per venas in omne corpus diffúnditur, et spíritus per artérias. Utræque [16] autem crebræ multæque toto córpore intéxtæ vim quandam incredíbilem artificiósi óperis divinique testántur.

139. Quid dicam de óssibus, quæ subjécta córpori [17] mirábiles commissúras [18] habent et ad stabilitátem aptas et ad artus finiéndos [19] accommodátas et ad motum et ad

11. *Illa... fabrica.* — Ceci se rapporte à ce qui suit. Cicéron y confond perpétuellement la fonction de la respiration avec celle de la nutrition. Les anciens n'avaient pas sur ce point des idées bien précises et nous avons vu plus haut que Cicéron considère la nutrition elle-même comme une espèce de respiration : *cibus animalis*. Il attribue donc fréquemment à l'une de ces deux fonctions ce qui appartient exclusivement à l'autre.

12. *Nam.* — C'est notre *donc* employé comme particule de transition.

13. *Primum... deinde.* — L'air qui est amené dans les poumons s'échauffe par deux causes : 1° par l'air qui est déjà dans les poumons; 2° par son contact avec les poumons eux-mêmes.

14. *Pars concipitur cordis parte quadam.* — Le cœur ne joue proprement aucun rôle dans la respiration.

15. *Quem ventriculum cordis appellant.* — Voici, d'après Harvey lui-même, les fonctions des ventricules. « La contraction de l'oreillette droite chasse le sang qu'elle contient dans le ventricule droit ; le ventricule le pousse dans l'artère pulmonaire, d'où il passe dans les vaisseaux capillaires des poumons : c'est le sang veineux. Après avoir subi l'action de l'air dans les poumons, le sang retourne par les quatre veines pulmonaires dans l'oreillette gauche qui le chasse dans le ventricule gauche, d'où il passe dans l'aorte et est ensuite porté dans toutes les parties du corps : c'est le sang artériel. » Les anciens croyaient que le ventricule droit fournissait aux veines le sang qu'il recevait de la veine cave, et que le ventricule gauche n'envoyait aux artères que l'air reçu des poumons. C'est à cette théorie que Cicéron fait allusion, lorsqu'il dit plus bas : *spiritus per arterias*; d'après eux, il n'y avait donc que du sang dans les veines et que de l'air dans les artères.

16. *Utræque.* — Les veines et les artères.

17. *Subjecta corpori.* — Les os qui sont placés *sous tout le reste de la substance du corps* et en font la charpente.

18. *Commissuras*, les articulations.

19. *Artus finiendos.* — Pour donner aux membres le dernier fini. — Cf. Celse (VIII, 1), et aussi Bossuet (*Traité de la connaissance de Dieu*, p. 82).

omnem córporis actiónem. Huc adde nervos, a quibus actus continéntur, eórumque implicatiónem[20] toto córpore pertinéntem, qui sicut venæ et artériæ a corde tracti[21] et profécti in corpus omne ducúntur.

LVI. — La stature de l'homme et la place qu'occupent dans son corps les organes de ses sens indiquent sa noblesse et le soin particulier que la Providence a de lui.

140. L'homme seul est fait pour regarder le ciel.
141. Les organes des sens sont merveilleusement placés pour remplir leurs fonctions.

LVI. — 140. Ad hanc providéntiam natúræ tam diligéntem tamque sollértem adjúngi multa possunt, e quibus intelligátur, quantæ res homínibus [a dis] quamque eximiæ tribútæ sint; quæ primum eos humo excitátos[1] celsos et eréctos constítuit[2], ut deórum cognitiónem cœlum intuéntes cápere possent. Sunt enim e terra hómines[3], non

20. *Nervos... eorumque implicationem.* — Les nerfs et leurs ramifications.

21. *A corde tracti.* — Ce n'est pas plus vrai pour les nerfs que pour les veines ou les artères. On sait que les animaux vertébrés présentent deux sortes de système nerveux : l'un affecté à la vie de relation et ayant pour centre d'action le cerveau et la moelle épinière; les nerfs qui en dépendent sont les différents nerfs des sens spéciaux, ceux de la sensibilité générale et ceux des mouvements volontaires. L'autre système nerveux est celui de la vie de nutrition ; il comprend les ganglions dits du grand sympathique, ainsi que leurs nerfs.

L'importance exceptionnelle que Cicéron donne au cœur et au foie dans l'organisation humaine tient à ce principe des Stoïciens, qui plaçaient la direction de l'homme, τὸ ἡγεμονικόν, dans ces deux organes et spécialement dans le premier.

LVI. 1. *Humo excitatos.* — On peut voir là, comme un souvenir lointain de l'origine du premier homme. Voir, à cet égard, un curieux passage du *de Legibus* (I, 24).

2. *Celsos et erectos constituit.* — On connaît ces beaux vers d'Ovide :

Os homini sublime dedit cœlumque tueri;
Jussit et erectos ad sidera tollere vultus. (*Met.*, I, 85.)

Sénèque dit de même (*Ep.* 94, 56) : (*Natura*) *vultus nostros* erexit *in cœlum et quicquid magnificum mirumque fecerat videri a suspicientibus voluit.* — Cf. Cicéron, *de Legib.*, I, 26.

3. *Sunt enim e terra homines.* — Les hommes appartiennent à la terre, non pas comme des habitants qui doivent y trouver leur demeure éternelle, mais comme de simples spectateurs qui y sont placés pour contempler les choses célestes.

ut íncolæ atque habitatóres, sed quasi spectatóres superárum rerum atque cœléstium, quarum spectáculum ad nullum álind genus animántium pértinet. Sensus autem, intérpretes ac núntii [4] rerum, in capite tamquam in arce [5] mirifice ad usus necessários et facti et collocáti sunt. Nam óculi tamquam speculatóres altíssimum locum óbtinent, ex quo plúrima conspiciéntes fungántur suo múnere.

141. Et aures, quum sonum percípere débeant, qui natúra [in] sublime fertur, recte in altis córporum pártibus collocátæ sunt. Itemque nares, eo quod omnis odor ad súpera fertur, recte sursum sunt, et quod cibi et potiónis judícium magnum eárum est, non sine causa vicinitátem oris secútæ sunt. Jam gustatus, qui sentire eórum quibus vescimur génera debet, hábitat in ea parte oris, qua esculéntis et potuléntis iter natúra patefécit. Tactus autem toto córpore æquabíliter fusus est, ut omnes ictus omnesque mínimos et frigoris et calóris appúlsus sentire possimus. Atque, ut in ædificiis architécti avértunt ab óculis et náribus dominórum ea, quæ profluéntia necessário tætri essent aliquid habitúra [6], sic natúra res símiles procul amandávit a sénsibus.

LVII. — Étude particulière des sens. — Perfection des sens de l'homme comparée à celle des animaux.

142. Admirable conformation des yeux.
143. Les paupières.
144. Organe de l'ouïe.
145. L'odorat et le goût.

LVIII. — 142. Quis vero ópifex præter natúram, qua nihil

4. *Nuntii.* — Ce passage est expliqué par Cicéron lui-même dans les *Tuscul.*, I, 46 : *Quæ nunquam quinque nuntiis animus cognosceret, nisi is omnium judex solus esset.*

5. *Tamquam in arce.* — C'est aussi la pensée de Platon, qui appelle la tête l'*acropole* du corps, et où il place le siège de la raison souveraine. « Sa tête (en parlant de l'homme) présente une face sur laquelle est empreinte l'image de sa dignité. » (Buffon.)

6. *Quæ profluentia... habitura.* — Saint Ambroise dit de même : *Decore Creator noster ductus reliquiarum a vultu hominis avertit* (*Hexam.*, v, 9, 72).

potest esse callídius, tantam sollértiam pérsequi potuisset in sénsibus? quæ primum óculos membránis tenuíssimis vestívit et sepsit; quas primum[1] perlúcidas fecit, ut per eas cerni posset, firmas autem, ut continerétur[2]. Sed lúbricos[3] óculos fecit et móbiles, ut et declinárent si quid nocéret, et adspéctum quo vellent fácile convérterent; áciesque ipsa qua cérnimus, quæ púpula[4] vocátur, ita parva est, ut ea quæ nocére possint fácile vitet; pálpebræque, quæ sunt tegménta oculórum, mollíssimæ tactu, ne læderent áciem, aptíssime factæ et ad claudéndas púpulas, ne quid incíderet, et ad aperiéndas; idque próvidit[5] ut idéntidem fíeri posset cum máxima celeritáte.

143. Munitæque sunt pálpebræ[6] tamquam vallo pilórum, quibus et apértis óculis, si quid incíderet, repellerétur, et somno conniventibus, quum óculis ad cernéndum non egerémus, [ut qui] tamquam involúti[7] quiéscérent. Latent prætérea utíliter[8], et excélsis úndique pártibus sepiúntur. Primum enim superióra, supercíliis obdúcta, sudórem a cápite et a fronte defluéntem repellunt. Genæ deinde ab interióre parte tutántur subjéctæ léniterque eminéntes. Nasusque ita locátus est, ut quasi murus[9] óculis interjéctus esse videátur.

LVII. 1. *Quæ primum... quas primum.* — Le premier *primum* marque une opposition entre la vue et tous les autres sens; le second entre les deux qualités de la cornée : la transparence et la fermeté.

2. *Ut contineretur.* — C'est-à-dire afin que les yeux fussent fermes dans leur orbite et que la fixité volontaire du regard fût assurée.

3. *Lubricos.* — *Glissant* sans effort dans leur orbite.

4. *Pupula.* — La pupille.

5. *Idque providit.* — Sous-ent. *natura.*

6. *Munitæque sunt palpebræ.* — Cf. Lactance, *de Opificio Dei* (10) : *Palpebræ, pilis in ordine stantibus vallatæ, septum oculis decentissimum præbent.*

7. *Tamquam involuti.* — C'est-à-dire : les paupières sont fortifiées par une espèce de palissade (*vallo*) de poils, afin que... et que les yeux, pour ainsi dire enveloppés (par ces poils), puissent reposer tranquillement.

8. *Latent... utiliter*, et plus loin *eminentes.* — L'idée générale que Cicéron fait ressortir est contenue dans le mot *utiliter.* La nature a pris soin de cacher ou de protéger d'une manière admirable les parties les plus délicates de nos organes, tandis qu'elle a laissé avec la même prévoyance à l'extérieur ce qu'il était utile d'y laisser. Lactance fait ressortir plus d'une fois la sagesse de ce dessein. — Voir, en particulier, son beau traité *de Opificio Dei.*

9. *Quasi murus.* — Lact. (*de*

144. Auditus autem semper patet; ejus enim sensu étiam dormiéntes egémus; a quo quum sonus est accéptus, étiam e somno excitámur [10]. Flexuósum iter habet, ne quid intráre possit, si simplex [11] et diréctum [12] patéret; próvisum étiam ut, si qua mínima bestíola conarétur irrúmpere, in sórdibus aurium tamquam in visco [13] inhaeresceret. Extra autem éminent quae appellántur aures [14], et tegéndi causa factae tutandíque sensus, et ne adjéctae voces laberéntur atque erráreut, priúsquam sensus ab his pulsus esset. Sed duros et quasi cornéolos habent introítus multísque cum fléxibus [15], quod his natúris [16] relátus amplificátur sonus [17]. Quocirca et in fídibus testúdine resonátur aut cornu [18], et ex tortuósis locis et inclúsis [19] soni referúntur amplióres.

145. Similiter nares, quae semper propter necessárias utilitátes patent, contractióres habent introítus, ne quid

Opif., x : *Ex superciliorum confinio nasus exoriens et veluti æquali porrectus jugo utramque aciem et discernit et munit.*

10. *Etiam dormientes egemus.. e somno excitamur.* — C'est un exemple de l'action du corps sur la sensibilité; même pendant le sommeil, nous éprouvons des sensations plus ou moins confuses, parce que constamment le milieu où nous nous trouvons agit sur notre corps et que l'impression qui en résulte a son écho plus ou moins sonore dans notre âme.

11. *Si simplex pateret.* — Ellipse : Et cela ne manquerait pas d'arriver, si... On trouve d'ailleurs dans Cicéron de nombreux exemples de cette tournure abrégée.

12. *Directum* — En ligne droite.

13. *Sordibus aurium.. visco.* — C'est la matière grasse, de couleur jaune, appelée *cerumen*; elle est secrétée par de nombreuses glandules sébacées présentées par la peau qui garnit le méat auditif.

14. *Aures* — Proprement, la conque ou la partie extérieure de l'oreille externe. On remarque qu'elle est toujours plus étendue chez les espèces qui vivent dans des endroits déserts, éloignées par conséquent des autres animaux et obligées d'entendre à de grandes distances.

15. *Introitus multisque cum flexibus*, i. e. : *introitus* FLEXUOSOS.

16. *His naturis.* — Par des substances de cette nature.

17. *Amplificatur sonus*, et plus bas *soni referuntur ampliores.* — La partie de l'oreille qui accomplit cette fonction est la membrane du tympan; c'est elle qui met en communication l'oreille externe et l'oreille interne; cette membrane est tendue, ce qui lui permet de vibrer sous l'influence des ondes sonores arrivant par le méat auditif externe.

18. *In fidibus resonatur aut cornu.* — *Fides* est un terme général qui désigne tout instrument à cordes; *testudo* désigne de même tout instrument à cordes en forme de voûte.

19. *Ex tortuosis locis et inclusis.* — Il s'agit ici, d'une manière générale et confuse, de l'oreille interne que Cicéron ne décrit pas autrement.

in eas, quod nóceat, possit pervádere, humóremque[20] semper habent ad púlverem multaque ália depelléndа non inútilem. Gustátus præclárе sæptus est : ore enim continétur, et ad usum apte et ad incolumitátis custódiam. Omnisque sensus[21] hóminum multo antecéllit sénsibus bestiárum.

LVIII. — Services délicats que nous rendent les sens et en particulier les yeux et les oreilles, qui peuvent juger, non seulement des choses physiques, mais encore des choses morales.

145. Les yeux sont les juges des arts et de l'état de l'âme.
146. C'est par les oreilles que nous jugeons l'harmonie des sons. — Délicatesse de l'odorat et du goût.

LVIII. — Primum enim óculi in iis ártibus, quarum judícium est oculórum, in pictis, fictisque[1] cælátisque formis, in córporum étiam motióne[2] atque gestu[3] multa cernunt subtílius ; colórum étiam et figurárum [tum] venustátem atque órdinem et, ut ita dicam, decéntiam[4] óculi índicant ; atque étiam ália majóra. Nam et virtútes et vítia cognóscunt; irátum propítium, lætántem doléntem, fortem ignávum, audácem tímidumque cognóscunt[5].

20. *Humorem.* — Cf. Lactant. (*de Opif. Dei*, x).
21. *Omnisque sensus.* — Tout l'appareil des sens. Cela est vrai pour la délicatesse du goût et du toucher; mais cette affirmation est au moins contestable pour ce qui regarde les autres sens. — Voir Pline (*Hist. Nat.*, x, 191), qui est plus exact. — Cf. Senec., Ep. 76, 9.
LVIII. 1. *Fictis.* — L'art de la moulure. — *Cælatis*, la ciselure.
2. *Motione corporum.* — La danse et tout ce que comprend l'orchestrique.
3. *Gestu.* — La pantomime.
4. *Decentiam.* — La *decentia* est proprement la grâce et l'élégance des mouvements. Cicéron veut dire que les yeux perçoivent la délicatesse (*venustatem*) et l'harmonie (*ordinem*) des formes (*figurarum*).
5. *Iratum... timidumque cognoscunt.* — La noblesse de la vue lui vient surtout de son analogie avec l'intelligence et ses actes. L'acte simple, premier et parfait de l'esprit est l'intuition; aussi nous disons que Dieu voit. La lumière physique, intermédiaire entre l'objet et l'organe, a une analogie non moins frappante avec la lumière intellectuelle qui produit l'évidence. On trouve l'expression de la même pensée dans les *Entretiens mémorables* de Socrate, III, x, 4.

146. Aúriumque item est admirábile quoddam artificiósumque judícium[6], quo judicátur et in vocis et in tibiárum nervorúmque cantibus várietas sonórum, intervália, distínctio et vocis génera permúlta, canórum fuscum[7], leve ásperum, grave acútum, flexíbile durum; quæ hóminum solum auribus judicántur[7]. Náriumque item et gustándi páriter et tangéndi magna judícia sunt. Ad quos sensus capiéndos et perfruéndos[8] plures étiam, quam vellem, artes[9] repértæ sunt. Perspícuum est enim, quo compositiónes unguentórum, quo cibórum conditiónes, quo córporum lenocínia processérunt.

LIX. — L'intervention divine paraît d'une manière beaucoup plus évidente encore dans les facultés intellectuelles de l'homme. — L'éloquence : dispositions physiques de l'homme pour l'art de la parole.

147. Éloge de l'intelligence.
148. Origine des arts et éloge de l'éloquence.
149. Organe de la voix.

LIX. — 147. Jam vero ánimum ipsum mentemque hóminis, ratiónem, consílium, prudéntiam[1] qui non divína cura perfécta esse pérspicit, is his ipsis rebus mihi

6. *Admirabile quoddam artificiosumque judicium.* — Toutes ces opérations des sens tirent leur supériorité de la raison de l'homme ; le lynx a une vue plus perçante que l'homme, il ne saisit pas un tableau ; le chien a l'ouïe plus fine et plus exercée, il n'entend pas un concert.

7. *Canorum fuscum... judicantur.* — Cicéron indique dans ce passage le mélange et la différence des tons. On remarquera ce curieux mélange d'expressions empruntées au langage de la vue pour désigner les perceptions de l'ouïe. *Canorum*, la voix éclatante, par opposition à *fuscum*, qui désigne une voix sourde et voilée. En vertu de la métaphore indiquée plus haut, on dit aussi une voix *claire* et une voix *sombre*.

Leve, une voix *douce*, par opposition à *asperum*, une voix *âpre*, rauque, désagréable. *Flexibile*, une voix *flexible*, souple, par opposition à *durum*, une voix *dure*, grossière.

On retrouve dans Quintilien (XI, 3, 15) les mêmes qualificatifs donnés à la voix.

8. *Perfruendos.* — L'emploi de ce mot au passif est un archaïsme.

9. *Artes.* — Il ne s'agit point ici des arts en général, mais de ceux-là seulement qui sont énumérés à la fin de la phrase.

LIX. 1. *Mentem... prudentiam.* — Voir l'explication de ces mots, [illegible] VII, note 2.

vidétur carére. De quo dum disputárem, tuam mihi d
vellem, Cotta, eloquéntiam. Quo enim tu illa modo dícer
quanta primum intelligéntia, deínde consequéntium
rum cum primis conjúnctio [2] et comprehénsio esset
nobis : ex quo [3] vidélicet, quid ex quibusque rebus e
ciátur [4], idque ratióne, conclúdimus singulasque res
finímus circumscrípteque [5] compléctimur; ex quo sci
tia [6] intelligitur quam vim hábeat [et] qualis sit, qua
in deo quidem est res ulla præstántior [7]. Quanta vero
sunt, quæ vos académici infirmátis et tóllitis [8], quod
sénsibus et ánimo [9] ea, quæ extra sunt, percípimus at
comprehéndimus.

2. *Consequentium rerum cum primis conjunctio.* — La puissance de l'intelligence qui voit les conséquences dans leurs principes. — *Comprehensio*, un vaste coup d'œil d'ensemble; ce n'est pas seulement saisir fortement et clairement une chose en particulier, mais en voir sans effort un grand nombre; c'est l'attribut du génie. La gradation de ces idées est remarquable : l'intelligence voit; la raison vient ensuite, et enfin l'esprit se repose dans la possession de la vérité.

3. *Ex quo.* — Se rapporte d'une manière générale à ce qui vient d'être dit.

4. *Quid ex quibusque rebus efficiatur.* — La connaissance des causes et des effets, c'est le plus grand effort de l'intelligence, et ce que les scolastiques appellent la sagesse : *Cognitio per altissimas causas.*

5. *Circumscripte.* — Définir d'une manière précise; bien *circonscrire* l'objet. Platon a dit avec une grande hauteur : Bien définir et bien diviser n'appartiennent qu'à Dieu.

6. *Ex quo scientia.* — *Ex quo*, c'est-à-dire de l'art du raisonnement. C'est de là que vient la science, ou la connaissance de conclusions légitimes découlant de principes certains.

7. *In deo.. res ulla præstantior.* — La science de Dieu est d'un or
absolument différent; Dieu voi
ne raisonne pas : voilà pourquo
génie se rapproche de l'intellig
divine.

8. *Infirmatis et tollitis.* — A
sion aux doctrines de la seconde A
démie sur la certitude. Cette é
est surtout représentée par Arcési
qui niait la différence absolue e
le vrai et le faux et concluait c
fallait se réfugier dans la vrais
blance. Carnéade continua cet en
gnement à Rome et chercha à
montrer contre Chrysippe qu'il r
pas possible de distinguer une
ception vraie d'une percep
fausse. Cicéron et Sénèque, s
ciens en morale, suivaient en p
chologie les doctrines acad
ciennes. (*Hist. de la Phil.*, 37,

9. *Sensibus et animo.* — C'es
doctrine même des Stoïciens su
connaissance des objets extérie
Au fond, il ne diffère pas du syst
d'Aristote, qui fut accepté par s
Thomas avec les modifications
fondes qu'apportait ce grand g
à tout ce qu'il touchait. Au con
des objets extérieurs, par le m
de nos sens, naît l'image, et l'u
de l'intelligence avec cette image
gendre la connaissance : c'es
système scolastique. L'erreur
Stoïciens était d'attribuer à c
image une existence physique;
unissaient ainsi la théorie spirit

148. Ex quibus collátis inter se et comparátis[10] artes quoque efficimus, partim ad usum vitæ, partim[11] ad oblectatiónem necessárias. Jam vero dómina rerum, ut vos solétis dicere, eloquéndi vis[12], quam est præclára quamque divína! quæ primum éfficit, ut et ea, quæ ignorámus, díscere et ea, quæ scimus, alios docére possimus. Deinde hac cohortámur[13], hac persuadémus, hac consolámur afflictos, hac dedúcimus pertérritos a timóre, hac gestiéntes comprimimus, hac cupiditátes iracúndiasque[14] restinguimus : hæc nos juris, legum, úrbium societáte devinxit, hæc a vita immáni et fera[15] segregávit.

liste d'Aristote au matérialisme de Démocrite et d'Épicure. C'est précisément sur cette idée-image, la φαντασία καταληπτική de Chrysippe qu'avaient lieu les disputes des Académiciens et des Stoïciens. (*Hist. de la Phil.*, 53.)

10. *Ex quibus collectis... comparatis.* — Cicéron a exprimé cette même idée presque dans les mêmes termes dans les *Académiques* (II, 22) : *Ars vero quæ potest esse nisi quæ non ex una aut duabus, sed ex multis animi perceptionibus constat* ; et dans le *de Finibus* (III, 18) : (*artes constant ex cognitionibus*. Cicéron n'indique pas une qualité essentielle de l'art, qui est l'unité. L'art doit tendre à l'idéal ; or, l'idéal n'est pas, suivant la pittoresque expression de M. Paul Janet, « une mosaïque composée de traits épars pris çà et là, car on n'obtiendrait ainsi qu'un tout artificiel et hétérogène, et l'essence de l'art, comme de la nature, c'est l'*unité*. »

11. *Partim... partim...* — C'est la division connue des arts en arts libéraux et en arts mécaniques. « Les arts libéraux, dit Bossuet, et les arts mécaniques sont distingués en ce que les premiers travaillent de l'esprit plutôt que de la main, et les autres travaillent de la main plus que de l'esprit. » (*Connaiss. de Dieu*, I. XV.)

12. *Eloquendi vis.* — On voit par ce magnifique éloge de l'art oratoire, que pour Cicéron l'éloquence ne se bornait pas au plaisir puéril de bien parler, mais qu'en véritable orateur il s'en faisait une idée plus haute. Au XVIIe siècle, nous avions cette même idée de l'éloquence. « Éloquence, dit M. Nisard, c'est-à-dire, art de dire ce qui doit être dit, de persuader ce qu'il faut faire et ce qu'il faut écrire ; ainsi l'entendait tout le monde. L'idée d'instruire, d'enseigner, d'agir sur la conduite des hommes, de prouver une vérité quelconque, n'était plus distincte de l'idée des ouvrages d'esprit. Écrire était une façon d'agir ; l'éloquence, un instrument de direction » (*Hist. de la litt. fr.*) — Aujourd'hui, écrire est une façon de s'enrichir ; l'éloquence, un moyen d'arriver à la partie fructueuse du pouvoir : l'idéal a changé.

13. *Hac cohortamur.* — Cf. *de Legib.* I, 62.

14. *Iracundias.* — Les bouillonnements de la passion.

15. *A vita immani et fera.* — Nous lisons aussi dans l'*Orator* (I, 33) : *Quæ vis alia* (ac eloquentia) *potuit aut dispersos homines unum in locum congregare aut a fera agrestique vita ad hunc humanum cultum deducere ?* — Cicéron n'a pas toujours été de ce même avis ; et en écrivant les traités philosophiques des *Tusculanes*, c'est à la philosophie qu'il fait honneur du commencement de la civilisation.

149. Ad usum autem oratiónis, incredíbile est, si diligénter atténderis, quanta ópera machináta natúra sit. Primum enim a pulmónibus artéria usque ad os intimum pértinet, per quam vox, principium a mente ducens [16], perciétur et fúnditur. Deinde in ore sita lingua est, finita [17] déntibus. Ea vocem immoderáte profúsam [18] fingit et términat, atque sonos vocis distínctos et pressos éfficit, quum et ad dentes et ad álias partes pellit oris. Itaque plectri símilem linguam nostri solent dícere, chordárum dentes, nares córnibus iis qui ad nervos résonant in cántibus [19].

LX. — La main. — Excellence qu'elle indique dans l'homme et supériorité qu'elle lui assure.

150. Description et usages de la main.
151. Agriculture. — Services que nous rendent les animaux. — Industrie.
152. Navigation. — Empire de l'homme sur la nature tout entière.

LX. — 150. Quam vero aptas quamque multárum ártium minístras manus [1] natúra hómini dedit! Digitórum

(*Tusc.* v. 5); enfin, dans le *de Inventione* (i. 2), il attribue tout à la fois à l'éloquence et à la philosophie d'avoir civilisé les hommes. Cette dernière opinion est peut-être plus vraisemblable et elle était d'ailleurs défendue par Posidonius

16. *Vox, principium a mente ducens.* — Il faut se souvenir que, pour Cicéron, les artères ne contiennent que de l'air, et que, d'après les Stoïciens, le cœur était le siège de l'intelligence comme de la vie; la voix provenait donc *à mente*, c'est-à-dire du cœur, *per arterias*, c'est-à-dire par l'air qui vibrait dans les artères jusqu'à la bouche.

17. *Finita*, retenue. Schroemann propose *munita*.

18. *Immoderate profusam.* — Ce qui donnerait un son confus et inarticulé.

19. *Itaque plectri... in cantibus.* — Théodoret se souvenait peut-être de ce curieux passage de Cicéron, lorsqu'il disait que les instruments de musique avaient été inventés à l'imitation du mecanisme de la bouche.

LX. 1. *Manus.* — La main n'appartient qu'à l'homme. — Comparez tout ce long et magnifique éloge que Cicéron fait de la main avec ce qu'en dit Bossuet : « Les mains nous servent aux ouvrages les plus délicats. Par elles nous nous faisons des instruments pour faire les ouvrages qu'elles ne peuvent faire elles-mêmes. Par exemple, les mains ne peuvent ni couper ni scier : mais elles font des couteaux, des scies, et d'autres instruments semblables, qu'elles appliquent chacun à leur usage. »

Lactance (*de Opif.* x), fait aussi ressortir l'admirable organisation de la main.

enim contráctio fácilis facilísque porréctio propter molles commissúras[2] et artus nullo in motu labórat. Itaque ad pingéndum, ad fingéndum, ad scalpéndum, ad nervórum eliciéndos sonos ac tibiárum apta manus est admotióne digitórum. Atque hæc oblectatiónis[3]; illa necessitátis, cultus dico agrórum extructionésque tectórum, teguménta córporum vel texta vel suta, omnemque fábricam æris et ferri; ex quo intellígitur ad inventa ánimo, percépta sénsibus, adhíbitis opíficum mánibus ómnia nos consecútos, ut tecti, ut vestiti, ut salvi[4] esse possémus, urbes, muros, domicília, delúbra haberémus.

151. Jam vero opéribus hóminum, id est mánibus, cibi étiam varietas invenitur et cópia. Nam et agri multa éfferunt manu quæsita, quæ vel statim consumántur vel mandéntur cóndita vetustáti[5], et prætérea véscimur béstiis et terrénis et aquatílibus et volatílibus partim capiéndo, partim aléndo. Efficimus étiam dómitu nostro quadrúpedum vectiónes[6]; quorum celéritas atque vis nobis ipsis affert vim et celeritátem. Nos ónera quibúsdam béstiis, nos juga impónimus; nos elephantórum acutíssimis sénsibus; nos sagacitáte canum ad utilitátem nostram abútimur[7]; nos e terræ cavérnis ferrum elícimus, rem ad coléndos agros necessáriam; nos æris, argénti, auri venas pénitus ábditas invenimus et ad usum aptas et ad ornátum decóras: árborum autem consectióne omníque matéria[8] et cultu et silvéstri partim ad calefaciéndum corpus igni adhíbito et ad mitigándum cibum útimur, partim ad ædi-

2. *Molles commissuras.* — La flexibilité des jointures et des articulations.

3. *Hæc oblectationis.* — Les arts d'agrément énumérés dans la phrase précédente : *illa necessitatis*, les arts mécaniques.

4. *Salvi.* — Le résultat est en corrélation avec le travail du fer et de l'airain ; il signifie donc : à l'abri des attaques, protégés par ces armes que nous avons fabriquées.

5. *Mandentur.... vetustati.* — Littéralement : « confiés à la vieillesse, c'est-à-dire : que nous faisons vieillir, que nous conservons.

6. *Vectiones*, i. e. *ut vehant*.

7. *Abutimur.* — Ne traduisez pas : « nous *abusons* de la sagacité des chiens ; mais nous la *détournons* de son usage naturel pour la faire servir à nos besoins ou à nos plaisirs.

8. *Materia.* — Signifie, non pas la matière, en général, mais spécialement le bois ; c'est ainsi qu'au troisième livre du *de Off.* 33, Cicéron dit *faber materiarius*, un charpentier.

ficándum, ut tectis sæpti frígora calóresque pellámus.

152. Magnos vero usus affert[9] ad navigia faciénda, quorum cursibus suppeditántur omnes úndique ad vitam cópiæ; quasque res violentissimas natúra génuit, eárum moderatiónem nos soli habémus, maris atque ventórum, propter nauticárum rerum sciéntiam, plúrimisque marítimis rebus frúimur atque útimur. Terrenórum item commodórum omnis est in hómine dominátus. Nos campis, nos móntibus frúimur : nostri sunt amnes, nostri lacus; nos fruges sérimus, nos árbores; nos aquárum inductiónibus[10] terris fecunditátem damus; nos flúmina arcémus, dirígimus, avértimus : nostris dénique mánibus in rerum natúra quasi álteram natúram[11] efficere conámur.

LXI. — La raison : c'est par elle que l'homme acquiert les connaissances scientifiques et les notions morales qui le mettent au-dessus de l'animal.

153. Astronomie; elle élève l'homme à la connaissance des dieux ; l'homme n'est donc pas la créature du hasard.

LXI. — 153. Quid vero? hóminum rátio non in cælum usque penetrávit? Soli enim ex animántibus nos astrórum ortus, óbitus cursusque cognóvimus : ab hóminum génere finítus est[1] dies, mensis, annus; defectiónes solis et lunæ cógnitæ prædíctæque in omne pósterum tempus, quæ[2], quantæ, quando futúræ sint. Quæ cóntuens ánimus accédit ad cognitiónem deórum[3], ex qua orítur

9. *Affert.* — A pour sujet : *arborum consectio omnisque materia.*

10. *Aquarum inductionibus.* — Les canaux d'irrigation. — Comparez avec la poétique description de Virgile. (*Géorg.* I. 106.).

11. *Alteram naturam.* — L'industrie de l'homme donne à la création une seconde nature, en la façonnant à nos usages et à nos besoins.

LXI. 1. *Finitus est.* — A été déterminé exactement.

2. *Quæ.* — La nature des éclipses : si ce sont des éclipses de soleil ou des éclipses de lune. — *Quantæ*, partielles ou totales. — *Quando*, le commencement et la fin du phénomène.

3. *Ad cognitionem deorum.* — La contemplation du ciel nous conduit à l'idée de l'infini : elle nous donne aussi l'idée de la puissance et de la sagesse de Dieu.

pietas, cui conjúncta justítia est réliquaeque virtútes[4], e quibus[5] vita beáta exsístit par et símilis[6] deórum[7], nulla ália re nisi immortalitáte, quae nihil ad bene vivéndum pértinet, cedens caeléstibus. Quibus rebus expósitis satis docuísse vídeor, hóminis natúra quanto omnes anteíret animántes. Ex quo debet intélligi nec figúram situmque membrórum nec ingénii mentísque vim talem éffici potuísse fortúna[8].

4. *Pietas... justitia... reliquæque virtutes.* — C'était une maxime stoïcienne que celui qui avait une vertu devait nécessairement les avoir toutes. Sénèque le dit plus clairement : « *Philosophiæ opus unum est de divinis humanisque rebus verum invenire : ab hac nunquam recedit religio, justitia, pietas et omnis alius comitatus virtutum* consertarum *et inter se* cohærentium. »

5. *Quæ... ex qua... cui... e quibus.* — Exemple curieux de construction relative.

6. *Par et similis.* — On trouve souvent réunis *par et similis* pour indiquer un rapport parfait entre deux choses. Il y a cependant une différence entre les deux expressions: *Par* se rapporte au prix, à l'importance ou à la force; *similis* désigne plutôt la ressemblance des qualités soit intérieures, soit extérieures.

7. *Deorum* (vitæ.) — C'est dire, d'une manière plus brève, que si deux choses ont des attributs identiques, ces deux choses sont identiques elles-mêmes — Le principe que la vie du sage ne diffère que par la durée de son bonheur, de la vie des dieux eux-mêmes, est un des principes fondamentaux du Stoïcisme : Sénèque le dit expressément : « *Jupiter quo antecedit virum bonum? Diutius bonus est. Sapiens nihilo se minoris æstimat, quod virtutes ejus spatio breviore clauduntur.* (Ep. 73.). — Cicéron dit de même un peu plus bas: *nulla re, nisi immortalitate... cedens cælestibus.*

8. *Fortuna.* — Ce que nous entendons ordinairement par le hasard.

PARS QUARTA

(LXII-LXVII) — SOINS DE LA PROVIDENCE. POUR L'HOMME EN PARTICULIER.

LXII. — Tout dans le monde a été fait pour charmer l'intelligence et les yeux de l'homme; le monde est la patrie commune des hommes et des dieux.

154. Tout a été fait pour notre usage. — Le monde est la chose des dieux et des hommes.
155. Les cieux charment et instruisent l'homme.
156. Les productions de la terre ne peuvent être pour les animaux.

LXII. — 154. Restat ut dóceam atque aliquándo perórem, ómnia quæ sint in hoc mundo, quibus utántur hómines, hóminum causa[1] facta esse et paráta. Princípio ipse mundus[2] deórum hóminumque causa factus est

LXII. 1. *Quibus utantur homines, hominum causa.*—C'est le sujet d'une controverse entre les Epicuriens et les Stoïciens. Les Stoïciens admettaient que tout dans la nature a été fait pour l'homme : les Epicuriens disent que l'homme se sert, grâce à son industrie, de beaucoup de choses qui n'ont pas été intentionnellement faites pour lui. Cicéron paraît, ailleurs, partager cette opinion lorsqu'il parle de l'accommodation à nos usages de l'instinct des animaux, détourné ainsi de sa fin naturelle. — Lucrèce, naturellement, prend parti d'une manière expresse en faveur de la pensée épicurienne et dit (IV. 834) : *Omnia pervorsa præpostera sunt ratione. Nil ideo quoniam natum est in corpore ut uti Possemus ; sed quod natum est, id procreat usum.*

Les auteurs chrétiens sont partagés sur cette question. — Lactance (*de Ira Dei*, 14) suit l'opinion stoïcienne; et Fénelon n'admet pas que tout, dans la nature, ait eu directement pour finalité, l'utilité de l'homme. « Des villageoises, dit-il, grimpent tous les jours par certaines pointes de rocher, au sommet d'une montagne, il ne s'ensuit pas néanmoins que ces pointes de rocher aient été taillées avec art, comme un escalier pour la commodité des hommes. Tout de même, quand on est à la campagne pendant un orage et qu'on rencontre une caverne, on s'en sert comme d'une maison pour se mettre à l'abri, il n'est pourtant pas vrai que cette caverne ait été faite exprès pour servir de maison aux hommes. »

Saint Thomas (*Contr. Gent.* 2. 46), résout ainsi la question : « *Ad productionem creaturarum nihil movet Deum nisi sua bonitas ; quam rebus aliis communicare voluit, secundum modum assimilationis ad ipsum.* »

2. *Mundus.* — Est pris ici pour l'universalité des êtres, et non pas seulement pour les choses en particulier, *quæ in mundo*, comme

[quæque in ea sunt, ea paráta ad fructum hóminum et invénta sunt]. Est enim mundus quasi commúnis[3] deórum atque hóminum domus aut urbs utrórumque. Soli enim ratióne uténtes jure ac lege[4] vivunt. Ut igitur Athénas et Lacedæmonem[5] Atheniénsium Lacedæmoniorúmque causa putandum est cónditas esse, ómniaque quæ sunt in his úrbibus eórum populórum recte esse dicúntur, sic, quæcúmque sunt in omni mundo, deórum atque hóminum putánda sunt.

155. Jam vero circúitus solis et lunæ reliquorúmque síderum, quamquam étiam ad mundi cohæréntiam pértinent, tamen et spectáculum homínibus[6] præbent : nulla est enim insatiabílior spécies[7], nulla púlchrior et ad ratiónem sollértiamque præstántior : eórum enim cursus dimetáti maturitátes témporum[8] et varietátes mutatiónes

dans la phrase précédente. Le sens est donc : chaque chose en particulier a été faite pour l'homme ; mais l'univers considéré dans son ensemble et dans son entier a été fait *pour les dieux et pour les hommes*. — Il y a entre cette doctrine et la doctrine chrétienne une grande ressemblance : le monde ne peut avoir d'autre fin que Dieu lui-même, mais l'homme est l'instrument par lequel la nature matérielle procure la gloire de Dieu.

3. *Communis... domus aut urbs.* — C'est la conception favorite de la philosophie stoïcienne : on la trouve exprimée dans *tous* les ouvrages de *tous* les Stoïciens, depuis Zénon jusqu'à Sénèque et aux derniers représentants, même chrétiens, de l'école d'Alexandrie.

4. *Jure ac lege.* — Sous l'empire du *droit* et de la *loi* ; les animaux privés de raison ne vivent que sous l'empire de l'instinct.

5. *Athenas et Lacedæmonem... conditas esse...* — M. Eug. Maillet fait au sujet de la raison invoquée ici par Cicéron la remarque suivante : « C'est établir sur une base bien contestable la théorie des causes finales. Il est bien douteux que l'idée des peuples détermine, à titre de cause finale, la création des cités. Il n'y a pas de peuples nécessaires. Ce qui est nécessaire, ce sont les idées, véritables étapes de progrès universel, et ces idées s'incarnent dans les peuples qui méritent par leurs libres efforts d'en devenir les représentants. »

6. *Mundi cohærentiam... et spectaculum hominibus.* — Sénèque explique, en la développant, cette belle pensée de Cicéron. Après avoir dit quel serait l'effet d'un arrêt soudain dans la révolution des astres, il ajoute : *Prosunt tibi suntque ista (sidera) tua causa, etiamsi major illis alia ac prior causa est.* — Cette cause première et supérieure est la cause *efficiente*, qui gouverne et règle tout cet ordre admirable ; — le spectacle qu'il nous offre, c'est *causa nostra*, c'est-à-dire la cause finale : la contemplation du ciel, comme l'a dit plus haut Cicéron, nous conduit à la connaissance de Dieu.

7. *Insatiabilior species.* — *Species* l'aspect ; le tableau. — *Insatiabilior* : le moins capable de rassasier l'esprit de l'homme.

8. *Maturitates temporum.* —

que cognóvimus. Quæ si homínibus solis nota sunt, hóminum causa facta esse judicándum est.

156. Terra vero feta frúgibus et vário legúminum[9] génere, quæ cum máxima largitáte fundit, ea ferárumne an hóminum causa gígnere vidétur? Quid de vítibus olivétisque dicam? quarum ubérrimi lætissimique fructus nihil omníno ad béstias pértinent. Neque enim seréndi neque coléndi, nec tempestive demeténdi percipiéndique fructus, neque condéndi ac reponéndi ulla pécudum sciéntia est, eárumque ómnium rerum hóminum est et usus et cura[10].

LXIII. — L'homme et les animaux jouissent de la terre, mais l'homme en jouit comme un maître : c'est donc pour lui qu'elle a été faite. Bien plus, les animaux sont faits pour lui, et les services qu'il en retire sont la raison de leur existence.

157. L'homme jouit en maître; les animaux furtivement.
158. Les animaux eux-mêmes sont faits pour l'homme ; — la toison des brebis ; — l'instinct du chien.
159. Services que nous rendent les bœufs. — Respect des anciens Romains pour les bœufs.

LXIII. — 157. Ut fides ígitur et tíbias eórum causa factas dicéndum est, qui illis uti possent, sic ea, quæ dixi, iis solis confiténdum est esse paráta, qui utúntur: nec si quæ béstiæ furántur[1] áliquid ex iis aut rápiunt, illárum

Le temps précis où doit arriver un phénomène.

9. *Leguminum.* — Tout ce qui croît dans des cosses — *Legumina*, dit Varron (*R. R.* I. 32 2) *dicta* a LEGENDO, *quod ea non secantur, sed vellendo leguntur.*

10. *Quid de vitibus... usus et cura.* — Cicéron réfute plus loin la conclusion contraire que l'on pourrait tirer de ce que plusieurs espèces d'animaux mangent les raisins et les olives, au meilleur moment et du merveilleux instinct de la fourmi, par exemple, pour amasser les grains. — Les actes similaires de l'homme ont une finalité : ceux des animaux n'en ont point, parce qu'ils n'ont pas la raison.

LXIII. 1. *Furantur.* — Cicéron exclut absolument les animaux des faveurs de la divinité ; s'ils en profitent, c'est par surprise, par une espèce de vol, *furantur.* Socrate, au contraire reconnaît qu'ils ont une véritable part naturelle aux bienfaits des dieux. — Cf. Xénophon, *Mémoires sur Socrate*, IV. III. 9, 10.

quoque causa ea nata esse dicémus. Neque enim hómines murum aut formicárum causa fruméntum condunt, sed conjúgum et liberórum et familiárum suárum. Itaque béstiæ furtim, ut dixi, fruúntur, dómini palam et libere.

158. Hóminum igitur causa eas rerum cópias comparátas esse faténdum est, nisi forte tanta ubertas et varietas pomórum eorúmque jucúndus non gustátus solum, sed odorátus étiam et adspéctus dubitatiónem affert, quin homínibus solis ea natúra donáverit. Tantumque abest[2], ut hæc bestiárum étiam causa paráta sint, ut ipsas béstias hóminum grátia generátas esse videámus. Quid enim oves áliud áfferunt, nisi ut eárum villis[3] confectis atque contéxtis hómines vestiántur? quæ quidem neque ali neque sustentári[4] neque ullum fructum édere ex se sine cultu hóminum et curatióne potuissent. Canum vero tam fida custódia tamque amans dominórum adulátio, tantúmque ódium in extérnos et tam incredíbilis ad investigándum sagácitas nárium, tanta alácritas in venándo quid signíficat áliud nisi se[5] ad hóminum commoditátes esse generátos?

159. Quid de bubus loquar? quorum ipsa terga declárant non esse se ad onus accipiendum figuráta[6]; cervíces autem natæ ad jugum, tum vires humerórum et latitúdines ad arátra extrahénda[7]. Quibus[8], quum terræ subigeréntur fissióne glebárum, ab illo aúreo génere[9],

2. *Tantumque abest.* — Il est si peu vrai que...

3. *Villis.* — Les poils de la laine.

4. *Neque ali neque sustentari... potuissent.* — Cela peut être vrai, dans une certaine mesure, pour les animaux domestiques; mais ceux qui sont à l'état sauvage?

5. *Se.* — Comme si le sujet principal de la phrase était *canes*.

6. *Figurata.* — Formés, constitués.

7. *Extrahenda.* — Ernesti, et après lui Schœmann et Müller, proposent *trahenda*. Nous pensons avec M. Mayor et M. Eug. Maillet que la première leçon est préférable. Elle supprime une répétition désagréable : *Aratra trahenda* — et elle exprime mieux l'effort que font les bœufs, non seulement pour tirer la charrue, *trahere*, mais pour la retirer du sillon où elle s'enfonce souvent : *extrahere*.

8. *Quibus.* — Construisez ce relatif avec : *vis nulla unquam afferebatur*.

9. *Ab illo aureo genere.* — L'âge d'or, pendant lequel la terre produisait sans culture ce qui était utile ou nécessaire à l'homme. Dicéarque et Posidonius fondaient une réalité de cette croyance poétique à l'âge d'or. — Voir un passage remar-

ut poétæ loquúntur, vis nulla unquam afferebátur.

Férrea tum vero proles exórta repénte est,
Ausaque funéstum prima est fabricárier ensem,
Et gustáre manu vinctum dómitumque juvéncum.

Tanta putabátur utílitas pércipi ex bubus, ut eórum viscéribus vesci scelus [10] haberétur.

LXIV. — Certains animaux nous donnent une chair si délicieuse que la Providence elle-même semble être épicurienne : d'autres nous fournissent des remèdes pour nos maladies ou des signes pour pénétrer l'avenir.

160. Les mulets et les ânes. — Le porc. — Les poissons. — Les oiseaux.
161. Les bêtes sauvages elles-mêmes peuvent servir à notre usage. — La chasse et la domestication.

LXIV. — 160. Longum est mulórum pérsequi utilitátes et asinórum, quæ certe ad hóminum usum parátæ sunt. Sus vero [1] quid habet præter escam? Cui quidem, ne putescéret, ánimam ipsam pro sale [2] datam dicit esse Chrysippus : qua pécude, quod erat ad vescéndum homínibus apta, nihil génuit natúra fecúndius. Quid multitúdinem suavitátemque píscium dicam? quid ávium? ex quibus tanta percípitur volúptas, ut intérdum Pronæa nostra Epicúrea [3] fuísse videátur. Atque hæc ne caperéntur qui-

quable de Sénèque (Ep. 90), d'où l'on pourrait conclure qu'il suivait, sur ce point, l'opinion de Posidonius.

10 *Vesci scelus.* — Le bœuf était le compagnon de l'homme dans les travaux agricoles ; il était de plus le serviteur de Cérès et paraissait avec honneur dans ses fêtes; le crime de l'avoir tué était puni de mort par les anciennes lois romaines : *Antiqui... voluerunt ut capite sanxerint si quis occidisset* (Varr. *R. R.*, II, 5.)

LXIV. 1. *Vero.* — Ce mot marque opposition entre la première phrase et celle-ci. Le sens est : *Non est vero longum...*

2. *Animam ipsam pro sale.* — Le sens est : le porc n'a reçu de la nature une âme qu'en guise de sel, c'est-à-dire pour lui tenir lieu de sel. Cette singulière opinion se trouve exprimée, de la même façon, dans le *de Finibus* (v, 38) — Le juif Philon parlait de même des poissons.

3. *Pronæa nostra Epicurea.* — Pronæa est le mot grec πρόνοια. Notre Providence elle-même paraît être épicurienne ; le mot *voluptas* explique assez la pensée de Cicéron.

dem, nisi hóminum ratióne atque sollértia; quamquam[4] aves quasdam, et álites et óscines[5], ut nostri aúgures appéllant, rerum augurandárum causa esse natas putámus.

161. Jam vero immánes et feras béllnas nanciscimur venando, ut et vescámur iis et exerceámur in venándo ad similitúdinem béllicæ disciplinæ[6], et utámur dómitis et condocefáctis, ut elephántis, multaque ex eárum corpóribus remedia[7] morbis et vulnéribus eliciámus, sicut ex quibúsdam stirpibus et herbis, quarum utilitátes longinqui témporis usu et periclitatióne[8] percépimus. Totam licet ánimis, tamquam óculis[9], lustráre terram máriaque ómnia; cernes jam spátia frugífera atque imménsa campórum vestitusque densíssimos móntium, pécudum pastus, tum incredíbili cursus marítimos celeritáte.

162. Nec vero[10] supra terram, sed étiam in intimis ejus ténebris plurimárum rerum latet utílitas, quæ ad usum hóminum orta ab homínibus solis invenitur.

LXV. — La divination, que nous la considérions comme un art ou comme une faculté naturelle, est une des plus grandes preuves de la providence des dieux en notre faveur; — l'universalité de la divination est une preuve de sa vérité.

162. La divination est universelle.
163. Les Haruspices et les Augures.

LXV. — Illud vero, quod uterque vestrum fortásse arripiet ad reprehendéndum, Cotta, quia Carnéades[1] libén-

4. *Atque... quamquam.* — « Il est vrai que... mais il est vrai aussi que... »

5. *Alites et oscines.* — C'est une classification augurale; les oiseaux appelés *alites* servaient à la divination par leur vol; les autres, *oscines* (*os canere*), par leur chant.

6. *Ad similitudinem bellicæ disciplinæ.* — La guerre entre dans les intentions providentielles, comme le mal physique ou le mal moral.

7. *Multa... remedia.* — Voir Pline; le livre xxx de son *Histoire naturelle* est consacré tout entier à la nomenclature des remèdes que nous fournissent les animaux.

8. *Periclitatione.* — Épreuve, essai, expérience.

9. *Tamquam oculis.* — Comme nous le ferions avec les yeux.

10. *Nec vero (tantum)... sed etiam.*

LXV. 1. *Carneades.* — Carnéade fut l'un des plus ardents contradic-

ter in Stóicos invehebátur, Velléius, quia nihil tam írridet Epicúrus[2] quam prædictiónem rerum futurárum, mihi vidétur vel máxime confirmáre deórum providentia cónsuli rebus humánis. Est enim profécto divinátio[3], quæ multis locis, rebus, tempóribus appáret, quum in privátis tum máxime in públicis.

163. Multa cernunt Harúspices[4], multa Aúgures próvident, multa oráculis[5] declarántur, multa vaticinatiónibus[6], multa sómniis[7], multa portentis; quibus cógnitis multæ sæpe res ex hóminum senténtia atque utilitátes partæ, multa étiam pericula depúlsa sunt. Hæc igitur sive vis sive ars sive natúra[8] ad sciéntiam rerum futurárum hómini profécto est nec álii cuiquam a dis immortálibus

teurs des Stoïciens : *Quos studiosissime semper refellebat et contra quorum disciplinam ingenium ejus exarserat* (Tusc., v, 83). Il attaquait non seulement, comme nous l'avons dit déjà, leur théorie de la certitude, mais encore leur thèse de la Providence. Les arguments que Cicéron développe dans le IIIe livre du *de Natura Deorum* et les preuves contre la divination sont probablement tirés des ouvrages de Carnéade.

2. *Irridet Epicurus... prædictionem rerum futurarum.* — Cicéron, malgré ce qu'il en dit ici, ne paraît pas y croire beaucoup plus qu'Epicure, et il regrette ailleurs que cette pratique ait pu fournir à Epicure une si belle occasion de railler la doctrine stoïcienne : *Doleo tantam Stoicos nostros Epicureis irridendi sui facultatem dedisse* (*Divin.*, II, 39). Au reste, la théodicée d'Epicure lui rendait bien difficile la croyance à ce dogme stoïcien.

3 *Est enim profecto divinatio.* — Cicéron constate le fait ; il se réserve de dire sa pensée sur le fond lui-même, dans son traité spécial. Cicéron dit d'ailleurs expressément, au début du *de Divinatione*, qu'il se proposait de traiter à part cette question importante ; on sait aussi quels violents orages souleva la solution toute rationaliste, comme nous dirions aujourd'hui, qu'il lui donne dans son livre.

4. *Multa cernunt Haruspices... Augures.* — Voir IV, note 14.

5. *Oraculis.* — Les oracles étaient les réponses faites directement par les dieux dans des sanctuaires déterminés et qui étaient transmises ou par les prêtres du temple ou par des signes provenant des dieux eux-mêmes.

6. *Vaticinationibus.* — C'est la prophétie obtenue ou par un secours surnaturel, comme dans la divination proprement dite, ou bien par un pressentiment d'origine naturelle, mais dont se sert le dieu pour faire connaître l'avenir : dans ce dernier cas, le devin était proprement *præsagiens*.

7. *Somniis.* — Il s'agit ici surtout des songes qu'on avait dans les temples sous l'influence du dieu.

8. *Sive vis, sive ars, sive natura.* — Les anciens distinguaient deux espèces de divination : la première, qui était un art véritable, était pratiquée par les Haruspices ; la seconde était une divination naturelle et avait deux formes : la fureur prophétique et la vision. Cette classification paraît remonter jusqu'à Chrysippe et les Stoïciens prétendaient la tirer d'Homère.

data. Quæ si síngula vos forte non movent, univérsa certe tamen inter se connéxa atque conjúncta movére debébunt.

LXVI. — Les dieux s'occupent, non seulement du genre humain en général, mais encore des hommes en particulier. Les dieux veillent en effet sur cette grande île que nous appelons la terre; ils veillent donc aussi sur chacune de ses parties, sur les villes qu'elles renferment et les hommes qui les habitent. Les dieux toutefois ne prennent soin que des grandes choses; — les accidents ne prouvent rien contre la Providence.

164. La Providence veille sur les particuliers.
165. La Providence veille sur toutes les parties de la terre et sur leurs habitants. — Exemples tirés de l'histoire romaine. — Les grands hommes ne sont tels que par l'inspiration et le secours des dieux.
166. Exemples fournis par Homère. — Les dieux apparaissent aux hommes et leur envoient des pressentiments et des songes.
167. Les accidents n'ébranlent pas la thèse de la Providence.

LXVI. — 164. Nec vero univérso géneri hóminum solum, sed étiam síngulis[1] a dis immortálibus cónsuli et providéri solet. Licet enim contráhere[2] universitátem generis humáni eamque gradátim ad paucióres, postrémo dedúcere ad síngulos. Nam si ómnibus homínibus qui úbique sunt, quacúmque in ora ac parte terrárum, ab hujúsce terræ quam nos incólimus continuatióne distán-

LXVI. 1. *Sed etiam singulis.* — Cicéron restreindra cette proposition si claire et en parfait accord avec l'enseignement du christianisme sur la Providence; il dira plus loin que les dieux s'occupent seulement des grandes choses et négligent les petites.

2. *Licet enim contrahere.* — L'esprit de cette méthode laborieuse consiste à ramener le genre humain tout entier aux nations, puis les nations elles-mêmes aux individus. Les Stoïciens qui étaient panthéistes se débattaient avec peine pour établir logiquement la Providence. Le dieu du panthéisme exclut en effet toute action providentielle; il est indifférent au bien, comme il est indifférent au mal, et n'a pour fonction que de tirer du sein de sa nature inépuisable la succession des êtres. Telle est la source des contradictions et des embarras Stoïciens sur cette question en particulier. Ils cherchent à concilier l'école théiste et l'école panthéiste et n'arrivent ainsi qu'à établir une providence qui est également réprouvée, quoiqu'à des points de vue différents, par les deux écoles.

tium, deos consúlere censémus ob eas causas, quas ante díximus, his quoque homínibus cónsulunt, qui has nobíscum terras ab oriénte ad occidéntem colunt.

165. Sin autem his cónsulunt, qui quasi magnam quandam ínsulam[3] incolunt, quam nos orbem terræ vocámus, étiam illis cónsulunt, qui partes ejus ínsulæ tenent, Európam, Asiam, Africam. Ergo et eárum partes díligunt, ut Romam, Athénas, Spartam, Rhodum[4] et eárum úrbium separátim ab univérsis síngulos díligunt, ut Pyrrhi bello Cúrium, Fabrícium, Coruncánium, primo Púnico Calátinum, Duéllium, Metéllum, Lutátium, secúndo Máximum, Marcéllum, Africánum; post hos Paulum, Gracchum, Catónem, patrumve memória Scipiónem, Lǽlium; multosque prætérea et nostra cívitas et Grǽcia tulit singuláres viros, quorum néminem nisi juvánte deo[5] talem fuísse credéndum est.

3. *Magnam quandam insulam.* — On retrouve cette idée dans le songe de Scipion : *Omnis enim terra quæ colitur a vobis angusta verticibus, lateribus latior, parva quædam insula est, circumfusa illo mari, quod Atlanticum, quod magnum, quem Oceanum appellatis* (VI, 21). — Platon, dans le *Phédon*, avait émis déjà cette opinion ; enfin, Cléomède, qui, sans aucun doute, suivait sur ce point l'enseignement de Posidonius, dit qu'il y a sur la terre quatre parties habitées (οἰκουμέναι) : deux au nord, dans la zone tempérée, et deux au sud. Les hommes qui habitent dans les zones du nord, du côté opposé à nous, sont appelés περίοικοι ; ceux qui nous sont diamétralement opposés, αντίποδες et ceux qui se trouvent, par rapport à nous, dans la direction du sud, ἄντοικοι.

4. *Rhodum.* — On peut être surpris de voir Cicéron mettre la petite ville de Rhodes sur le même rang que Rome, Sparte et Athènes; mais Rhodes était fameuse dans l'antiquité. Elle avait, en particulier, avec Athènes plusieurs points de ressemblance; elle avait une constitution libre, une grande puissance maritime et enfin une école célèbre d'éloquence. D'ailleurs, il ne faut pas oublier que Panétius était né à Rhodes, et que Posidonius, dont Cicéron avait suivi les leçons et s'était en grande partie approprié les idées, avait fait un long séjour dans cette ville célèbre.

5. *Neminem... juvante deo.* — C'était une opinion commune parmi les hommes les plus sages et les meilleurs du temps de Cicéron que les personnages doués d'une vertu extraordinaire en étaient redevables à un secours spécial des dieux, et que les dieux, de leur côté, prêtaient volontiers leur assistance aux hommes de bien. Toutefois les sophistes exaltèrent outre mesure l'indépendance et la force intérieure de la nature humaine, et ils se contentèrent bientôt de reconnaître l'intervention bienveillante de la divinité dans les biens purement extérieurs. C'est l'opinion que soutient Cotta dans le troisième livre du *de Natura Deorum.*

166. Quæ rátio poétas máximeque Homérum ímpulit, ut principibus heróum, Ulixi, Diomédi, Agamemnóni, Achilli, certos deos[6] discríminum et periculórum cómites adjúngeret. Prætérea ipsórum deórum sæpe præséntiæ, quales supra commemorávi, declárant ab his et civitátibus et síngulis homínibus cónsuli; quod quidem intellígitur étiam significatiónibus rerum futurárum, quæ tum dormiéntibus tum vigilántibus portendúntur. Multa prætérea osténtis, multa extis[7] admonémur multísque rebus áliis, quas diutúrnus usus ita notávit[8], ut, artem divinatiónis effíceret.

167. Nemo igitur vir magnus sine áliquo afflátu divíno[9] unquam fuit. Nec vero[10] [id] ita refelléndum[11] est, ut, si

6. *Certos deos.* — Des dieux *déterminés* et qui veillent spécialement sur leur protégé; les aventures d'Ulysse et de Diomède sont remplies de l'intervention personnelle de Minerve.

7. *Extis.* — Les entrailles des victimes offertes aux dieux.

8 *Diuturnus usus ita notavit.* — La divination, pour Cicéron, est en grande partie le résultat d'une longue expérience. C'est ce qu'il dit d'une manière plus expresse encore dans le *de Divinatione* lui-même : *Affert vetustas omnibus in rebus longinqua observatione incredibilem scientiam* (de Div., I, 109).

9. *Nemo vir magnus sine aliquo afflatu divino.* — *Vir magnus*, le grand homme, l'homme de génie Cicéron parle ici en orateur bien plus qu'en philosophe. Il est incontestable que le génie est un don de Dieu ; mais il ne réclame pas, comme paraît le supposer Cicéron, une intervention spéciale et constante de la divinité, et ce n'est pas ainsi qu'il faut entendre l'inspiration dans les arts. Le génie n'est pas une faculté distincte, mais la possession à un degré supérieur des facultés esthétiques, communes à tous les hommes. C'est la raison, la sensibilité et l'imagination dans un degré supérieur à celui où on les rencontre d'ordinaire; mais c'est la même raison, la même sensibilité et la même imagination.

10. *Nec vero.* — Mayor suppose, et, nous semble-t-il, avec raison, qu'il y a ici une lacune : « *All this latter part of the stoic argument is cruelly cut down.* » On ne voit pas, en effet, comment cette exclamation sur le génie se relie à ce qui précède ni à ce qui suit.

11. *Ita refellendum est.* — C'est l'objection ordinaire, mais réduite à de très légères proportions, de l'existence du mal dans le monde. Cicéron y répond de deux manières qui ne paraissent être bien concluantes ni l'une ni l'autre : 1° Les dieux négligent les petites choses ; 2° pour les véritables grands hommes, il n'y a pas de malheur possible.

La première raison est en contradiction avec la thèse même de la providence; la seconde suppose dans l'homme une vertu de résignation qu'il peut concevoir et se proposer, mais que les seules forces de la nature ne peuvent lui donner.

La philosophie païenne est impuissante à résoudre ce grave problème qui a tourmenté, dans tous les âges de la pensée, les meilleurs esprits. Il faut en chercher la solution dans le christianisme, qui nous dit, d'une part, que les cheveux de

..

segétibus aut vinétis cujúspiam tempéstas nocuérit, au si quid e vitæ cómmodis casus abstúlerit, eum, cui qui horum accíderit, aut invísum deo aut negléctum a de judicémus. Magna di curant, parva négligunt. Magnis au tem viris próspere semper evéniunt omnes res, si qu dem satis a nostris et a príncipe philosóphiæ Sócrat dictum est de ubertátibus virtútis et cópiis.

LXVII. — Balbus adjure Cotta de mettre son éloquence a service des idées qu'il vient d'exposer.

168. Cotta doit défendre le Stoïcisme, en sa qualité de premi citoyen de Rome et de pontife.

LXVII. — 168. Hæc mihi fere in mentem veniéban quæ dicénda putárem de natúra deórum. Tu autem, Cott si me aúdias, eandem causam agas [1] teque et príncipem civem et pontíficem esse cógites et, quóniam in utramqu partem vobis licet disputáre [3] hanc pótius sumas, eamqu facultátem disseréndi, quam tibi a rhetóricis exercitati nibus accéptam amplificávit Académia, huc pótius cónfe ras. Mala enim et ímpia consuetúdo est contra deos dis putándi [4], sive ex ánimo [5] id fit sive simuláte [6].

notre tête sont comptés; d'autre part, que l'homme est un être fini, et qu'il a besoin de souffrir pour s'emparer du royaume de Dieu.

LXVII. 1. *Si me audias.. agas.* — Formule respectueuse que ne donnerait pas l'emploi du futur, assez ordinaire dans ce cas.

2. *Et principem...* etc — Ce sont les expressions que nous avons déjà rencontrées au commencement de ce livre (I, 2).

3. *Licet disputare.* — Cf. *Tuscul.* (II, 36).

4. *Mala... consuetudo... cont deos disputandi.* — Le sens e clair : Cotta, en sa qualité d'acad micien, peut, *licet*, sans manquer ses principes, soutenir le pour et contre, *in utramque partem disp tare;* mais il convient mieux au pon tife de défendre les dieux ; et, plus, il est mal pour tout le mon de défendre, même *simulate*, d opinions impies.

5. *Ex animo.* — Avec convictio

6. *Simulate.* — En feignant d voir une opinion que l'on n'a pas.

FINIS.

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Librar
University of
Date Due

CE

